

U26815

Date - 24-12-09

Title - FALSAFAH - E - HAYEE IBN - E - TAIIFTAAN

Author - Zafar Ahmad Siddique .

Publisher - Muslim Educational Press (Hijrah).

Date - N.A .

Pages - 124

Subjects - falsafa - Spain ; falsafa - shari'ah -
Taifatan ; falsafa - shari'ah - Taifatan .

سلسلہ مطبوعات فلائیکل سوسائٹی
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فلسفہ ابن یفطان

یعنی

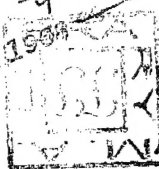
ابن طفیل اندلسی کے فلسفیانہ نظریات
پر ایک ناقہ دانہ نظر

ظفر احمد صدیقی

شعبہ فلسفہ و نفسیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مسلم

12/4
Checked 1964



مسلم ایجوکیشنل پریس علی گڑھ

قیمت ۷/-

مجله حقوق بین‌الملل محفوظ

CHECKED ✓

M.A. LIBRARY, A.M.U.



U26815

۱۲۱۱۵

۱۸۱۵۹۴۴

۲۱۵۴



ناشر نقی
سید احمد صدیقی
ذکار اللہ روڈ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

پیش لفظ

جناب پروفیسر ایم عم الدین صاحب صدر شعبہ فلسفہ و نفسیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
ابن طفیل اسپین کے مشہور فلسفی ابن رشد کا مربی اور استاد تھا ابن طفیل
ہی خلیفہ ابو یعقوب کے دربار میں ابن رشد کی رسائی اور قدر و منزلت
کا باعث ہوا تھا۔

اسپین میں مذہب کا اثر اتنا گہرا تھا کہ فلسفہ کو کبھی عام مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔
اسپین کے باہر بھی اکثر مسلمان فلسفیوں اور علمائے دینیات کا یہ خیال رہا ہی کہ
فلسفہ نہ حقائق عام لوگوں کے لئے نہیں ہیں۔ اگرچہ ابن رشد نے غزالی پر یہ لازم
لگایا کہ انہوں نے فلسفہ کو عام کر دیا لیکن اپنی تصانیف میں غزالی بھی عملاً اسی
عقیدہ کے حامی نظر آتے ہیں۔ ان کی تصانیف دو قسم کی ہیں۔ ایک عام لوگوں
کے لئے اور دوسری خواص یا اہل حضرات کے لئے۔

فلسفہ کے بارہ میں یہ تعصب اسپین میں اور بھی زیادہ شدید تھا۔ فلسفیوں
کو سبک تک رسائی حاصل نہ تھی۔ شاہی دربار یا امرا کی خاص محفلیں ہی ان کی
پناہ گاہ تھیں۔ یہ بادشاہ بھی بعض اوقات عوام کو خوش کرنے کے لئے ان
فلسفیوں کو اپنے عذاب کا نشانہ بنانے میں ذریعہ نہ کرتے چنانچہ ابن رشد کا
انجام اس نتیجہ پر تھا کہ شاہ ہر ہے۔

اس ماحول میں لامحالہ فلسفی اپنے خیالات کو استعاروں اور تشبیہوں کے پردہ میں چھپا کر بیان کرنے پر مائل ہوتے تھے۔ مسلمانوں کے فلسفیانہ لٹریچر میں اس قسم کی کوششیں کثرت سے ملتی ہیں۔ ابن سینا نے حیی ابن یقظان نام ہی کا ایک رسالہ لکھا تھا جس میں ایک قصہ کے پیرایہ میں اپنے فلسفیانہ عقائد کو پیش کیا تھا۔ اسپین میں ابن طفیل سے پہلے ابن باجنے "تدبیر المتواحد" میں یہی انداز اختیار کیا تھا۔

ابن طفیل نے بھی "حیی ابن یقظان" میں ایک فرضی کردار کی نشوونما کی داستان کے سلسلہ میں اپنے فلسفہ کو پیش کیا ہے اور اس کا میانی کے ساتھ کہ دنیا کی کسی زبان میں اس کی مثال نہیں ملتی۔

"حیی ابن یقظان" کا مرکزی خیال یہ عقیدہ ہے کہ مذہب و فلسفہ ایک ہی سچائی تک پہنچنے کے دو راستے ہیں پیغمبر عوام کو سمجھانے کے لئے جن حقائق کو استعاروں اور تشبیہوں میں ادا کرتے ہیں ان ہی کو فلاسفہ مجرد تصورات کے ذریعہ سے ظاہر کرتے ہیں۔ چونکہ عوام ان مجرد تصورات کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے اس لئے فلسفہ صرف خواص کے لئے ہے اور مذہب عام لوگوں کے لئے۔

نیز انسان کسی خارجی ہدایت، تعلیم و تربیت، روایت یا زبان وغیرہ کی مدد کے بغیر ہی اپنے عقل و تجربہ اور مشاہدہ کی رہنمائی میں اس سچائی تک پہنچ سکتا ہے جس تک پیغمبروں کا لایا ہوا مذہب پہنچاتا ہے۔

فلسفہ کی کتابوں میں عام طور سے ابن طفیل کا ذکر اشتراقی فلسفہ کے سلسلہ میں کیا جاتا ہے لیکن حیی ابن یقظان کے بغور مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن طفیل کا مقصد

(یعنی ہستی واجب الوجود کا مشاہدہ اور اتصال) ضرور اشتراقی ہی لیکن اس مقصد تک پہنچنے کا راستہ مشائین کے فلسفہ سے متعارف یا ایک حد تک سائنس کے اس طریق کار (Method) پر مبنی ہی جس سے موجودہ زمانہ میں سائنس کی تحقیقات میں کام لیا جاتا ہے۔

یہ سائنسی طریق کار یا استقرائی طرز (Inductive Method) ہی ابن طفیل کی عظمت کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔ اسی ایک کارنامہ کی بنا پر ابن طفیل اس بات کا مستحق ہے کہ ہم اسے جدید فلسفہ و سائنس کے بانیوں اور پیشرووں میں شمار کریں۔ دنیا مدتوں تک یونانی فلسفیوں، افاطون اور ارسطو وغیرہ کے بنائے ہوئے اصولوں کی پیروی ہی۔ قرون وسطیٰ میں کسی فلسفی کو ان اصولوں کے خلاف سوچنے کی بھی جرأت نہ ہوتی تھی۔ دور جدید میں بروٹو میکس اور ڈیگارت وغیرہ نے اس تقلید کے خلاف علم ہما د بلند کیا۔ لیکن جی ابن یقظان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان فلسفیوں نے بہت پہلے ارسطو کے استخراجی طرز کی کوتاہی اور نارسائی کو معلوم کر لیا تھا اور استقرائی طرز کی بنیاد رکھی تھی۔ لیکن بد قسمتی سے یہی وہ زمانہ تھا جب ان کا سیاسی زوال شروع ہو جاتا تھا اور سیاسی زوال کے ساتھ علمی اور فکری زوال بھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں سے انہوں نے علمی تحقیق و تفتیش کا دامن چھوڑا تھا وہاں سے یورپ نے اس سلسلہ کو پکڑ لیا اور اس کو آگے بڑھایا۔ چنانچہ آج بروٹو راجر میکس وغیرہ کو دور جدید کا نقیب یا پیشرو قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن اگر نظر تحقیق سے دیکھا جائے تو ان سب کے یہاں مسلمان فلسفیوں کی اور بالخصوص ابن طفیل کی خوشہ چینی ملتی ہے اور اس

دعوے کا سب سے روشن ثبوت 'حی ابن یقظان' ہے۔

بڑی خوشی کی بات ہے کہ میرے عزیز شاگرد اور رفیق کار ظفر احمد صدیقی صاحب نے اس کار اہم کا پڑا اٹھایا۔ 'حی ابن یقظان' کا ترجمہ یورپ کی اکثر زبانوں میں ہو چکا ہے۔ لیکن اردو اب تک اس سے محروم تھی۔ اس کے علاوہ کوئی کتاب ایسی نہ تھی جس میں ابن طفیل کے فلسفہ کی ناقذانہ تشریح و تفسیر کا حق ادا کیا گیا ہو۔ ظفر احمد صاحب نے بڑی محنت اور اہلیت سے اس محکم حقیقی کام کو انجام دیا ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے ایک بڑی کمی کو پورا کیا ہے۔ کام کی نوعیت ایسی تھی کہ اس کو نہ محض مشرقی علوم و فلسفہ سے واقفیت رکھنے والا شخص انجام دے سکتا تھا اور نہ محض مغربی علوم و فلسفہ کا ماہر ظفر احمد صاحب جو ہماری یونیورسٹی کے مایہ ناز استادوں میں سے ہیں ایک عرصہ سے دونوں مضمونوں کو پڑھا رہے ہیں اور دونوں میں یکساں شغف رکھتے ہیں۔ اس لئے ان سے زیادہ اس کام کے لئے کوئی اور نوزوں نہیں ہو سکتا تھا۔

مجھے یقین ہے کہ ان کی یہ کوشش حتمی اور مغربی فلسفہ کے طالب علموں کے لئے یکساں دلچسپی اور افادیت کا باعث ہوگی۔

دیاچہ

مجھے اعتراف ہے کہ جب پہلی بار میں نے ”حی ابن یقظان“ کو پڑھا تو اس کے فلسفہ نے مجھے زیادہ متاثر نہیں کیا۔ افسانہ کی ندرت اور انداز بیان کی جڑبجی نے ضرور توجہ کو اپنی طرف کھینچا لیکن ابن طفیل کا مجموعی فلسفہ گرفت میں آسکا اور اس کے سطحی پہلوؤں سے آگے نظر نہ جاسکی۔ پھر جب مسلم فلاسفی کے ایک پرچہ کے سلسلہ میں مجھے ”حی ابن یقظان“ پر لکھ دینا پڑے تو اس کو بار بار اور بغور پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ اب ایسا معلوم ہوا جیسے کتاب اپنے پوشیدہ خزانے اگل رہی ہے۔ ہر باب کے پڑھنے میں نئی خوبیاں اور نئے پہلو سامنے آئے جتنی گہری نظر اس پر ڈالی اتنی ہی باریکیاں اور نزاکتیں بے نقاب ہوئیں نظر آئیں۔ دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ جب اس جوئے شیر ننگ پہنچنے میں مجھے اس قدر کوہنی کرنا پڑی ہے تو بہت سے پڑھنے والے تو شاید ان مراحل سے گزرنے کی فرصت ہی مہیا نہ کر سکیں۔ اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ اپنے مطالعہ کے نتائج کو ایک مستقل کتاب کی صورت میں پیش کر دیا جائے۔

زیر نظر تصنیف کا محرک ایک یہ خیال بھی تھا کہ عام تاریخ فلسفہ کی کتابوں میں ابن طفیل کے ساتھ بہت کم انصاف کیا گیا ہے۔ یورپ کے فلسفہ پر لکھنے والوں سے تو امید ہی کیا ہو سکتی تھی لیکن افسوس یہ ہے کہ فلاسفہ اسلام کے

متعلق تاریخوں میں بھی ایک محل اور سخی بیان سے آگے ابن طفیل کی عظمت کو سمجھنے اور اس کے فلسفہ کی وسعتوں میں جانے کا حق ادا نہیں کیا گیا۔

ان محرمات کے باوجود شاید یہ تخیل تشنہ تکمیل ہی رہتا اگر میرے محترم دوست اور سابق استاد پروفیسر عبدالبن صاحب قبلہ اپنی پیہم ہمت افزائی اور تشویق سے مجھے اس اہم ذمہ داری کا بار اٹھانے پر آمادہ نہ کرتے اور اگر ان کے مفید مشوروں اور قیمتی راؤں سے استفادہ کرنے کا مجھے موقع نہ ملتا۔ فرض ناشناسی ہوگی اگر ان کی خدمت میں اپنے مخلصانہ جذبات لشکر کو پیش نہ کروں۔

آخر میں ناظرین سے صرف اس قدر عرض کرنا ہے کہ زیر نظر تصنیف ابن طفیل کے فلسفہ کا صرف ایک اجمالی تعارف ہے۔ اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ ابن طفیل پر جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ سب اس میں آجائے۔ بدعا صرف یہ ہے کہ یہ کوشش فلسفہ سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لئے خیال انگیزی کا باعث ثابت ہو اور انہیں تحقیق و فکر کی نئی راہیں دکھائے۔

ظفر احمد صدیقی

پچر فلاسفی۔ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

فہرست مضامین

فلسفہ حی ابن یقظان

صفحہ	مضمون	پریم
	باب اول	
	تہیہ	
۱۴	حی ابن یقظان کی مقبولیت -	۱
۱۵	ابن طفیل کے حالات زندگی -	۲
۲۰	ابن طفیل کا عہد -	۳
۲۳	حی ابن یقظان کی تصنیف کا مقصد -	۴
۲۵	ماخذ	۵
	باب دوم	
	قصہ کا خلاصہ	
۳۳	حی ابن یقظان کی بغیر ماں باپ کے پیدائش کا نظریہ -	۶
۳۵	حی ابن یقظان کی پیدائش کا دوسرا عام فہم نظریہ -	۷
۳۷	حی کی ابتدائی نشوونما -	۸

صفحہ	مضمون	صفحہ
۳۹	اسباب موت اور روح حیوانی کی دریافت	۹
۴۲	نیچر اور حقائق اشیا پر غور و فکر	۱۰
۴۳	ذات واجب الوجود کی دریافت اور اس کے مشاہدہ کی کوشش	۱۱
۴۷	حی اور اسال کی ملاقات	۱۲
	باب سوم فلسفہ حی ابن یقطان خدا	
۵۱	ثبوت باری تعالیٰ	۱۳
۵۶	صفات باری تعالیٰ	۱۴
۵۷	خدا اور روح کا تعلق	۱۵
۵۹	صورت یا روح کے خدا سے صدور کے مدارج	۱۶
۶۲	خدا اور مادی عالم کا تعلق	۱۷
	باب چہارم روح	
۶۴	روح یا صورت	۱۸
۶۴	صورت کے مدارج	۱۹
۶۶	صورت کے مدارج اور تفاوت کی اصل	۲۰

صفحہ	مضمون	صفحہ
۶۷	صورت اور روح حیوانی	۲۱
۶۸	صورت اور مادی عالم کا تعلق	۲۲
۶۹	روح انسانی	۲۳
۶۹	روح انسانی کا انجام اور آغاز	۲۴
۷۰	روح انسانی اور معرفت الہی	۲۵
۷۱	روح انسانی کی سنز اور جزا	۲۶
	باب پنجم	
	عالم اجسام	
۷۵	این طفیلی کا نظریہ جسم	۲۷
۷۷	اجسام کے مدارج بہ اعتبار صورت	۲۸
۸۰	عالم اجسام کی وحدت	۲۹
۸۱	عالم کی حثیت اور حقیقت	۳۰
۸۲	عالم مکان میں محدود ہے	۳۱
	عالم قدیم ہے یا حادث	۳۲
	باب ششم	
	نظریہ اخلاقیات	
۸۷	انسانی زندگی کی سب سے بڑی سعادت	۳۷

صفحہ	مضمون	صفحہ
۸۸	جلوہ حق اور وصال حق کے حصول کا عملی پروگرام	۳۴
	باب ہفتم	
	ابن طفیل کے فلسفہ کے دو کمرے اہم اجزا	
۹۴	ابن طفیل کا نظریہ علم	۳۵
۹۸	فلسفہ زبان	۳۶
۱۰۲	فلسفہ اور مذہب کا تعلق	۳۷
۱۰۴	ابن طفیل اور نفسیات	۳۸
	باب ہشتم	
	ناقدا نہ نظر	
۱۰۷	ابن طفیل اور ڈیکارٹ	۳۹
۱۰۹	ابن طفیل اور بکین	۴۰
۱۱۲	ابن طفیل اور کاندیڈاٹ	۴۱
۱۱۴	ابن طفیل اور ہیوم	۴۲
۱۱۶	ابن طفیل اور کانت	۴۳
۱۱۷	ابن طفیل کا اعتدال	۴۴
۱۱۹	حی ابن یقظان کے فلسفہ کی مجموعی قدر و قیمت	۴۵
۱۲۱	حی ابن یقظان کے ادبی محاسن	۴۶

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فلسفہ حی ابن یقظان

باب اوّل

تمہید

حی ابن یقظان جس کا اردو ترجمہ اس کتاب کے دوسرے حصہ میں پیش کیا جا رہا ہے، اسپین کے مشہور فلسفی ابو بکر ابن طفیل کی تصنیف ہے۔ یہ بارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں لکھی گئی تھی۔ ابن طفیل نے اس کتاب میں اپنے فلسفہ کو ایک فرضی کردار حی بن یقظان کی نشرو نما کی داستان کے سلسلہ میں بیان کیا ہے مصنف کی عظمت کے بارے میں صرف اتنا کہ دنیا کافی ہے کہ وہ مشہور عالم فلسفی ابن رشد کا مخدوم اور محسن ہونے کے ساتھ فلسفہ میں اس کا استاد بھی ہے۔ ابن طفیل ہی کے ذریعہ سے ابن رشد کو خلیفہ اسپین

۱۵ ابن رشد مصنفہ محمد یونس فرنگی تھلی صفحہ ۴۹
 محمد الدین ابن العربی از عقیفی (انگریزی) صفحہ ۱۷۵

ابو یعقوب یوسف بن عبدالمومن کے دربار تک رسائی حاصل ہوئی
اور وہی اس سے ارسطو کی کتابوں کی تلخیص لکھوانے کا باعث ہوا۔
اب رہی کتاب کی اہمیت اور

حی ابن یقظان کی مقبولیت

اس سے ہو سکتا ہے کہ سترھویں اور اٹھارہویں صدی عیسوی
میں یورپ کی مختلف زبانوں میں جتنے ترجمے اس کے شائع ہوئے
ہیں اتنے شاید ہی کسی اور کتاب کے ہوئے ہوں۔ بلاشبہ یہ

۱۱ تاریخ فلاسفۃ الاسلام (تالیف محمد لطفی جمہ) ترجمہ از کٹر میر ولی الدین صفحہ ۱۷۴

ابن رشد و فلسفہ از فرح انطون صفحہ ۱۳

۱۲ مثال کے طور پر یہاں چند کا ذکر کیا جاتا ہے۔
طبعی ترجمہ مع عربی متن از ابووردو پوکاک جونیر (مفرد)

۱۷۷۱ء پہلا ایڈیشن

۱۷۷۰ء دوسرا ایڈیشن

۱۷۷۲ء پہلا ایڈیشن

۱۷۷۱ء دوسرا ایڈیشن

۱۷۷۴ء

۱۷۸۶ء پہلا ایڈیشن

۱۷۸۸ء دوسرا ایڈیشن

۱۷۸۱ء تیسرا ایڈیشن

۱۷۹۴ء

۱۷۹۶ء

۱۷۸۳ء

۱۷۹۰ء

۱۷۹۰ء

مترجم نامعلوم

از اکیس۔ ڈی۔ بی

از جارج کینتھ

از جارج ایٹنول

از سامن اوکے

"

"

"

"

"

"

"

"

"

"

ڈچ زبان میں ترجمہ

"

"

"

"

"

"

"

"

"

"

"

"

"

"

"بیداری روح" (انگریزی ترجمہ و تلخیص) از بان بروئے

جرمن ترجمہ

از جارج بریٹس

از آتش ہارن

از ایلف بالٹس بولفیس

از لیان کا تھیر

"

"

"

"

ایک زمانہ میں اسلامی فلسفہ کی سب سے زیادہ مقبول اور ہر لغزیز کتاب رہی ہے۔ پال بروئلے اس کے متعلق لکھتا ہے: ”ابن طفیل نے جو خیالی قصہ دنیا کو دیا ہے وہ ایک لازوال حسن اور ابدی نازکی رکھنے والا کارنامہ ہے اور زمانہ کی گزریابی کے باوجود اس میں کبھی فرسودگی نہیں آسکتی۔ اے۔ ایس۔ فلٹن اس کتاب کو قرون وسطیٰ کی دلچسپ ترین تصانیف میں شمار کرتا ہے۔“

کتاب کی ظاہری اور معنوی خوبیوں پر نظر ڈالنے سے پہلے مناسب علوم ہوتا ہے کہ مصنف کے حالات زندگی مختصراً بیان کر دے جائیں۔

ابن طفیل کے حالات زندگی | ابوبکر محمد عبدالملک ابن طفیل نقشبندی

دائیں میں تقریباً ۱۱۰۰ء اور ۱۱۸۵ء کے درمیان (غرناطہ کے قریب وادی آتش میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم و تربیت کی تفصیل وراثت کی حالت پر گننا می کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ لیکن مختلف مصنفین اور مورخین کے بیان سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اپنے زمانہ کے تقریباً تمام علوم پر اس کو کامل دسترس حاصل تھی۔ طب، ریاضی، فلسفہ، شعر، فلکیات وغیرہ میں وہ نمایاں درجہ

۱۔ مقدمہ بیداری روح از پال بروئلے صفحہ ۱۲

۲۔ انگریزی ترجمہ جی ابن یقظان مع مقدمہ از اے۔ ایس۔ فلٹن۔

و حکمت کی دنیا میں ہمیشہ زندہ رکھنے کے لئے کافی ہے۔
 ابن طفیل نے علم و فضل ہی میں نام پیدا نہیں کیا بلکہ اپنی ذہانت
 اور عملی صلاحیتوں کی وجہ سے اس کو دنیاوی عزت و جاہ سے بھی
 کافی حصہ ملا تھا۔ کچھ عرصہ وہ حاکم غرناطہ کے پاس پرائیویٹ سکریٹری
 کے عہدے پر فائز رہا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ کچھ عرصہ اس نے غرناطہ
 کی گورنری کے فرائض بھی انجام دئے۔ آخر خلیفہ ابویعقوب کے دربار
 میں اس کو وزیر اور شاہی طبیب کی خدمات سپرد ہوئیں۔ خلیفہ
 ابن طفیل پر بے حد اعتماد کرتا تھا اور اس کے علم و فضل کی بڑی عزت
 کرتا تھا۔ چونکہ خلیفہ کو خود بھی علم و فضل سے بڑا شغف تھا اس لئے
 وہ اکثر ابن طفیل سے علمی گفتگو اور نبا دلہ خیال میں مشغول رہتا اور
 اس کو مسلسل کئی کئی روز تک اپنے پاس سے جدا نہ ہونے دیتا۔
 ابن طفیل بھی اپنے اثر و اقتدار کو علم و حکمت کی ترقی اور اہل علم کے
 اعزاز و تکریم میں کام میں لاتا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ ابویعقوب کا دربار
 ارباب علم اور فلسفیوں کا مرجع بنا ہوا تھا۔ ان ہی میں مشہور فلسفی
 ابن رشد بھی تھا۔ ابن رشد کے خلیفہ سے تعارف کا واقعہ بہت
 دلچسپ ہے جس کو عبدالواحد مراکشی نے اپنی تاریخ میں بیان کیا
 ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

”جھ سے ان کے ایک شاگرد، فقیہ و اشاد ابو بکر بندو
 بن یحییٰ قرطبی نے بیان کیا کہ میں نے حکیم ابوالولید (ابن رشد)

کو کئی مرتبہ یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ جب میں امیر المومنین کے
 یہاں پہنچا تو میں نے دیکھا کہ وہ اور ابو بکر آپس میں باتیں کر رہے
 ہیں اور ان کے سوا وہاں اور کوئی نہیں ہے۔ ابو بکر میری
 تعریفیں کرتے تھے اور میرے خاندان اور اسلاف کا ذکر
 کرتے ہوئے ایسی خوبیوں کو میری طرف منسوب کر رہے
 تھے کہ جن تک میں ہرگز نہیں پہنچتا۔ امیر المومنین نے میرا اور
 میرے والد کا نام اور میرا نسب دریافت کرنے کے بعد
 سب سے پہلی بات جو مجھ سے کہی وہ یہ تھی کہ مجھ سے سوال
 کیا کہ آسمان کے بارے میں فلاسفہ کی کیا رائے ہے۔ وہ
 اسے قدیم بتاتے ہیں یا حادث؟

اس سوال سے مجھے شرم بھی آئی اور خوف بھی ہوا۔ اسی
 بنا پر میں نے علم فلسفہ سے عدم واقفیت اور اس میں اپنے
 عدم اشتغال کا ہا نہ کیا۔ اتنے میں نہ معلوم ابن طفیل نے
 امیر المومنین سے کیا کہہ دیا کہ وہ میری شرم و جفا اور خوف
 کو تاثر گئے اور ابن طفیل کی طرف متوجہ ہو کر اس مسئلہ پر ان
 سے گفتگو کرنے لگے جس کے متعلق مجھ سے سوال کیا تھا۔ وہ
 اس مسئلہ کے معاملہ میں پہلے ارسطو طالیس، افلاطون اور
 دیگر فلاسفہ کے قول نقل کرتے تھے، اور پھر ان پر اہل اسلام
 نے جو اعتراض و احتجاج کیا ہے اس کو بیان کرتے تھے۔ میں

نے دیکھا کہ ان کا حافظہ ایسا عمدہ ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ دینا
فلسفہ کے کسی اور مشتغل اور متفرغ شخص کا ہو گا۔ غرض کہ
وہ اسی طرح اس مضمون پر بحث کرتے رہے تا آنکہ آخر کار
مجھے بھی بولنے کی ہمت ہوئی اور جہاں تک مجھے اس مسئلہ
متعلق معلوم تھا ان پر واضح ہو گیا۔ جب میں واپس ہونے لگا
تو مجھے مال و اسباب، ایک خلعت فاخرہ اور ایک گھوڑا
عطا کیا۔^{۱۵}

۸۲ء میں ابن طفیل نے کیرسالی کی وجہ سے شاہی طبیب کے
عہدے سے استعفا دیدیا۔ ابن رشد ان کے جانشین ہوئے۔ مگر خلیفہ
کے مقتدا ورنشیر کی حیثیت سے اب بھی ابن طفیل کا تعلق دربار سے قائم
رہا۔

۸۴ء میں سنتریم (پرتگال) کے محاصرہ کے سلسلہ میں خلیفہ نے
زخمی ہو کر داعی اجل کو لبیک کہا۔ ابویوسف المتصور اس کا جانشین
ہوا۔ ابن طفیل کو نئے خلیفہ کے دربار میں بھی وہی قدر و منزلت اور
رسوخ حاصل رہا۔ اب اس کی عمر اسی سال سے اوپر ہو چکی تھی۔ آخر
۸۵ء میں دارالخلافہ مراکو میں اس نے انتقال کیا۔ اس کی تدفین و
تکفین بڑے اہتمام کے ساتھ کی گئی۔ خود خلیفہ نے اس کے جنازے
میں شرکت کی۔

ابن طفیل کا عہد | اب یہاں ابن طفیل کے عہد کی بعض خصوصیات کا ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ابو یعقوب یوسف جو ابن طفیل کا مخدوم اور سرپرست تھا خاندان موہارین سے تعلق رکھتا تھا۔ تمام شمالی افریقہ اور جنوبی اسپین کے ایک بڑے علاقہ پر اس کی حکومت تھی اور مراکو دار الخلافہ تھا۔ ابو یعقوب کو یہ وسیع سلطنت اپنے والد عبدالمومن سے ملی تھی اور انہوں نے اس کو خاندان مرا بطین سے حاصل کیا تھا۔ عبدالمومن اس زمانہ کے ایک دینی رفاہ محمد ابن تومرت الملقب بہ ہمدی کے متبعین میں سے تھے۔ ابن تومرت کی شخصیت میں علمیت اور مذہبیت کا ایک عجیب امتزاج تھا۔ وہ ایک حوصلہ مند اور غیر معمولی صلاحیتوں کا مالک انسان تھا۔ وہ غزالی کا تبع ہونے کا دعویٰ کرتا تھا۔ عبد الواحد مرکش نے ایک روایت نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک بار امام غزالی کی مجلس میں کسی نے بیان کیا کہ ان کی جو کتابیں اسپین میں پہنچی تھیں ان کو امیر المسلمین نے جلا دیا اور برباد کر دیا۔ امام غزالی نے اس پر فرمایا کہ ”اس کا تھوڑا بہت ملک باقی رہ گیا ہے وہ بھی اس کے ہاتھ سے نکل جائیگا اور اس کا بیٹا قتل ہوگا۔ اور میں نہیں سمجھتا کہ اس کام کو سوائے اس کے اور کوئی شخص کرے گا جو اس وقت ہماری مجلس میں موجود

ہے۔ ابن تو مرت اس مجلس میں موجود تھے۔ ان کے حوصلے کے لئے یہ ایک تازیانہ تھا۔ اپنے دل میں ایک عزم کر کے وہاں سے روانہ ہو گئے۔ اسگت دریہ پہنچے۔ وہاں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلہ میں کچھ لوگوں کو اپنا مخالف بنالیا۔ آخر حاکم اسکندریہ نے ان کو ان بلاد سے خارج کر دیا۔ اب وہ سمندری راستہ سے اسپین کے لئے روانہ ہوئے۔ اس سفر میں بھی انہوں نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی عادت کو جاری رکھا۔ جہاز والوں نے انہیں سمندر میں پھینک دیا۔ لیکن پھر ان کے روحانی جلال اور کرامت سے خائف ہو کر ان کو جہاز میں واپس لے لیا۔ بہر حال کسی نہ کسی طرح وہ بلاد مغرب میں پہنچ گئے اور بجایہ میں فروکش ہوئے۔ کچھ عرصہ کے بعد وہاں کے حاکم نے بھی انہیں بجایہ سے نکل جانے کا حکم دیا۔ چنانچہ وہ وہاں سے نکل کر ملالہ نام کے ایک گاؤں میں اترے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ رمل کے بھی بہت بڑے عالم تھے۔ انھیں رمل کے ذریعہ سے یہ معلوم ہوا تھا کہ ان کا امر ایسے مقام سے شروع ہوگا جس کے نام کی ابتداء سے ہے اور رمل اس میں دو بار آتا ہے۔ اس لئے وہ بار بار ملالہ کے نام کو دہراتے تھے اور اس کے حروف پر غور کرتے تھے۔ یہیں ان کی ملاقات عبدالمون سے ہوئی جو طلب علم کے لئے مشرق کی طرف جا رہے تھے۔

ابن تو مرت نے کچھ علامات کے ذریعہ جو ان کو معلوم ہو چکی تھیں فوراً پہچان لیا کہ یہی شخص ان کے مقصد کو پورا کرے گا۔ چنانچہ انہوں نے عبدالمومن سے ان کے مقصد کے متعلق پوچھا۔ انہوں نے بتایا کہ ”میں طلب علم کے لئے مشرق جا رہا ہوں“ ابن تو مرت نے کہا ”اچھا اگر میں تم کو اس سے اچھی بات بتاؤں تو کیا ہے“ عبدالمومن نے پوچھا ”وہ کیا ہے“ اس پر ابن تو مرت نے کہا ”دنیا اور آخرت کا شرف بشرطیکہ تم میرے ہمراہ رہو اور امر منکر کی برپا دی، احیاء علم اور غارت بدعت کے لئے میں جو کچھ کرنا چاہتا ہوں اس میں میری مدد کرو“ لغرض عبدالمومن اور ابن تو مرت میں سمجھوتہ ہو گیا۔ آگے چل کر ابن تو مرت کی زندگی کن ہنگاموں سے گزری، ان کی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی عادت نے ان کو کن کن دشواریوں میں پھنسا یا، کس طرح عوام میں ان کی عقیدت اور ارادت بڑھتی گئی اور کیسے کیسے ان کا با اقتدار قوتوں سے تقادم ہوا ان ساری تفصیلات کے بیان کرنے کا یہاں موقع نہیں۔ بتانا صرف یہ مقصود تھا کہ یہی عبدالمومن تھا جس نے خلافت موحدین کی بنیاد ڈالی۔ اس شاندار ان کی حکومت میں شریعت اور امر بالمعروف کو جو بھی اہمیت حاصل نہ ہوتی کم تھا۔ چنانچہ دو بیوروں کا خاص اہتمام تھا۔ اول تو عقیدہ خدا میں توحید اور تنزیہ پر زور۔ دوسرے احکام قرآنی اور

قوانین شریعت کی پابندی۔

خلیفہ ابو یعقوب بن عبد المؤمن اگرچہ خود فلسفہ کا بہت بڑا عالم تھا اور اپنے پرائیویٹ جلسوں میں فلسفہ کی آزادانہ بحثوں کو بھی روادار رکھتا تھا لیکن امور حکومت اور پبلک معاملات میں وہ بھی اپنے خاندان کی پالیسی سے انحراف کی جرأت نہ رکھتا تھا۔ ابو یعقوب کے بعد ابو یوسف المنصور کے عہد میں یہ سختی اور زیادہ بڑھ گئی اور اسی کا نتیجہ تھا کہ ابن رشد جیسے فلسفی کو اپنی آزاد خیالی اور بے باکی کے خیما زہ میں جلا وطنی کے مصائب برداشت کرنا پڑے۔

حی ابن یقظان کی تصنیف کا مقصد

نہیب اور فلسفہ کے تعلق پر روشنی ڈالنا ہے۔ خلیفہ کا ذہن غالباً اس مسئلہ پر الجھا ہوگا۔ اس لئے کہ ایک طرف اسے نہیب سے گہری وابستگی تھی اور دوسری طرف فلسفہ سے غیر معمولی شغف غالباً یہ مسئلہ خلیفہ اور ابن طفیل کے درمیان زیر بحث بھی رہا ہوگا۔ خلیفہ ہی کی فرمائش اور ہمت افزائی پر ابن طفیل نے اس مسئلہ کو اپنی تصنیف کے ذریعہ سلجھانے کی کوشش کی۔ جو حل ابن طفیل نے پیش کیا وہ ایک حد تک وہی تھا جو ابو یعقوب کی عام پالیسی اور نہیب اور فلسفہ کے درمیان اس کے سمجھوتہ میں عکس فن نظر آتا۔

ابن رشد و فلسفہ از فرح الطون صفحہ ۱۵

ہے۔ یعنی یہ کہ مذہب اور فلسفہ میں حقیقتاً کوئی تضاد نہیں مگر فلسفہ صرف خواص کے لئے ہے اور مذہب کا تعلق عام انسانوں سے ہے۔ ایک مقصد اس کتاب کے لکھنے سے ابن طفیل کا یہ بھی ہے کہ حکمت مشرقیہ کے اسرار کو بے نقاب کرے اس کی طرف اس نے تہد میں اشارہ بھی کیا ہے۔ کسی دوست نے ان سے حکمت مشرقیہ کے اسرار کی وضاحت چاہی ہے۔ اس کے جواب میں ابن طفیل نے حی بن یقطان کی داستان کو پیش کیا ہے۔ اس قصہ میں اس نے دکھایا ہے کہ کس طرح ایک انسان تجربہ، مشاہدہ، عقل اور ادراک کے ذریعہ سے علم کے مختلف مدارج طے کرتا ہوا، اشیا کی حقیقت، اپنی ذات کے علم، اور واجب الوجود کے علم تک پہنچتا ہے۔ پھر کاشفہ اور براہ راست مشاہدہ سے کس طرح وصال حق کا درجہ حاصل کرتا ہے۔ اس درجہ کی تشویق، اس کی کیفیات کا کچھ اشاروں اور کنایوں میں بیان، اس کے حصول کے راستہ کی تشریح، یہ سب چیزیں ابن طفیل کے مقصد میں شامل ہیں۔

عبدالواحد مراکشی نے اپنی تاریخ خلافت موحدین میں ابن طفیل کی اس تصنیف کے ایک اور مقصد کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لکھتا ہے: ”ان کے رسائل طبیعیات میں سے حی بن یقطان نام کا ایک سالہ ہے جس میں انہوں نے نوع انسان کے مبداء کا ذکر کیا ہے۔“

تشک نہیں ابتداء کتاب میں ضمناً ابن طفیل نے یہ بحث اٹھائی ہے اور بغیر ماں باپ کے محض عناصر کے اشتراک عمل سے ایک انسانی بچہ کی تخلیق کا عقلی امکان ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن یہ بحث کتاب کے مباحث کا کوئی اہم جز نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عبدالواحد کی نظر صرف شروع کے صفحات ہی تک گئی یا وہ اس حصہ سے خاص طور سے متاثر ہوئے جو انہوں نے اس کو اتنی اہمیت دی۔

ماخذ | جہاں تک کتاب کی ظاہری ہیئت اور داستان کے خارجی خاکہ وغیرہ کا تعلق ہے حی ابن یقظان میں مندرجہ ذیل اثرات کی نشاندہی ملتی ہے :

۱۔ ابن طفیل سے پہلے ابن سینا نے چند صفحات کی ایک تمثیلی داستان لکھی تھی۔ اس کا عنوان بھی حی ابن یقظان ہی تھا۔ اس قصہ میں ایک فلسفی کو دکھایا ہے جو حقیقت کے علم کی تلاش میں سرگرداں ہے اور اپنے ظاہری اور باطنی حواس اور ادراکات کی مدد سے اس تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اس کے سامنے دو راستے آتے ہیں۔ ایک راستہ جو مغرب کو جاتا ہے مادیت اور شرک کا راستہ ہے۔ دوسرا چڑھتے ہوئے سورج کی طرف جاتا ہے۔ یہ روحانیت کا راستہ ہے۔ اب ایک پیر رہنما، حی ابن یقظان ظاہر ہوتا ہے اور فلسفی کو دوسرے راستہ پر لیجاتا ہے۔ دونوں اس راہ پر چل کر عقل و حکمت کے سرچشمہ پر پہنچتے ہیں جہاں سدا بہار شباب کا مسکن ہے۔

جہاں حسن خود پر دکھ حسن ہے اور نور خود حجاب نور۔

غرض ابن سینا کے قصہ میں حمی ابن یقظان وہ ابدی روح ہے جو انسانوں پر محاذ فسطح ہے اور ان کی رہنما ہے۔

ابن طفیل کے قصہ کے مقابلہ میں یہ ایک بے روح سا قصہ ہے اور پلاٹ وغیرہ میں بھی اس سے کافی مختلف ہے۔ پھر بھی اغلب ہے کہ نام اور مقصد کا اشارہ ابن طفیل کو اسی سے ملا ہو۔

۲۔ ابن باجہ نے جو ابن طفیل کا ہم عصر مگر اس سے عمر میں کافی بڑا تھا ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام تھا ”تدبیر متوحّد“ کتاب تدبیر متوحّد نہیں ہوتی مگر ناریون کے ایک یہودی موسیٰ نے عبرانی زبان میں اس کا حال بیان کیا ہے۔ کتاب کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ کس طرح ایک انسان بغیر کسی خارجی رہنمائی کے اپنے قوائے فکریہ کی مجرد نشوونما کے ذریعے عقل فعال سے اتصال حاصل کر سکتا ہے۔

اس رسالہ کو ابن باجہ کی تصانیف میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ ابن رشد نے اپنی کتاب ”عقل ہیولانی“ میں ان الفاظ میں اس کا تذکرہ کیا ہے کہ ”ابن صالح نے اس امت میں متوحّد کی تدبیر کو واضح کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی تکمیل نہ کر سکا اور اس کے فلسفہ کا اکثر حصہ مبہم رہ گیا ہے۔ ہم کسی دوسرے موقع پر اس سالہ

سے جو مصنف کا مقصد ہے واضح کریں گے کیونکہ وہ پہلا شخص ہے جس نے اس میدان میں قدم رکھا اور اس میں اس کا کوئی پیشرو نہیں۔ ابن رشد اپنی تالیفات میں تدبیر المتوحد کے ابہام کی تشریح کے وعدہ کو پورا نہ کر سکا۔ ابن طفیل نے بھی اس رسالہ کو پڑھا تھا جس کا ثبوت حی ابن یقظان کی تہمت سے ملتا ہے ابن طفیل اس رسالہ کو ابن الصالح (ابن باجہ) کی غیر کامل اور ادھوری تالیفات میں شمار کرتا ہے۔ یہ بہت ممکن ہے اس کے نقص کو دور کرنے اور اس کے ابہام کو وضاحت سے بدلنے کے لئے ہی رسالہ حی ابن یقظان لکھا گیا ہو۔ لیکن مقصد کی یک گونہ مشارکت کے باوجود دونوں کے راستوں میں بڑا فرق ہے۔ ابن طفیل خلوت اور تنہائی کو حصول مقصد کے لئے ضروری سمجھتا ہے اور ابن باجہ متوحد کو ایک کامل تمدن میں زندگی بسر کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔
۳۔ ابن طفیل نے اپنے قصہ کے کرداروں کی حیثیت سے جن ناموں کا انتخاب کیا ہے وہ کوئی نئے نہیں۔ ابن سینا، جامی اور ابن عذرا کے یہاں ہیں ان ناموں کا سراغ ملتا ہے۔ جامی

۱۔ تاریخ فلاسفۃ الاسلام از لطفی جمعہ (ترجمہ) صفحہ ۱۱۲

۲۔ اسرار الحکمت المشرقیہ (عربی) صفحہ ۷۔ (نیز حی ابن یقظان کا اردو ترجمہ دیکھئے)۔

۳۔ تاریخ فلاسفۃ الاسلام از لطفی جمعہ (ترجمہ) صفحہ ۱۱۲

کی ایک نظم میں سلمان ایک نوجوان شہزادہ ہے اور اہسال اس کی خادمہ ہے جو اس پر فریفتہ ہو جاتی ہے۔ ابن طفیل نے سلمان اور اہسال کے ناموں کو بادشاہ اور وزیر کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک ان ناموں کی حیثیت مثالی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ان ناموں کے پردہ میں حواس اور ادراک کی کشمکش کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بہر حال اس بحث اور ان حوالوں سے ہمارا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ ابن طفیل پر توار دیا نقالی کا الزام لگائیں۔ مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ ابن طفیل کے پیشرووں میں بعض ایسے خیالات اور اشارات ملتے ہیں جنہوں نے اس کے ذہن کو متاثر کیا ہو گا اور حمی ابن یقظان کی تصنیف کی طرف توجہ دلائی ہو گی۔ لیکن حمی ابن یقظان کے پورے خاکہ کی تیاری پھر اس کی اس حسن و خوبی سے تکمیل نما متر ابن طفیل کی غیر معمولی ذکاوت، ذہانت اور علمیت کی مرہون منت ہے۔ ابن طفیل کا کمال یہ ہے کہ اس نے دقیق فلسفیانہ مسائل کو ایک دلچسپ داستان کے رنگ میں پیش کیا ہے۔ اس لحاظ سے دنیا کے فلسفیانہ ادب میں کوئی کتاب حمی ابن یقظان کے مقابلہ پر پیش نہیں کی جاسکتی۔ فلسفیانہ پہلو سے قطع نظر زبان کی شگفتگی اور قوتِ اظہار پلاٹ کی ترتیب و اوقات کا نچرل اور نفسانی بیان وغیرہ یہ ایسی خوبیاں ہیں جو حمی ابن یقظان کو ہر زمانہ کے بہترین

ادبی کارناموں میں جگہ دلانے کو کافی ہیں۔

ابن طفیل کا فلسفہ بنیادی طور پر اشراقی اور نوافلاطونی ہے لیکن اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ کسی فلسفہ کا اندھا مقلد نہیں۔ وہ صورت اور مادہ کے بیان میں ارسطو سے متاثر نظر آتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کو جو پہلو جس فلسفی کا قابل قبول معلوم ہوتا ہے لے لیتا ہے۔ جس نظریہ میں چاہتا ہے اپنے حسب مرضی کتر بیونت کر دیتا ہے۔ جہاں چاہتا ہے اجتہاد اور اختراع سے کام لیتا ہے۔ اس طرح مختلف عناصر کو اپنے زیر دست ذہن کی مدد سے ایک ہم آہنگ نظریہ کی شکل میں سمو کر پیش کر دیتا ہے۔

اس کے فلسفہ کی تشکیل میں جن اثرات کا نمایاں حصہ نظر آتا ہے ان کا یہاں اجمالاً ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے :-

ابن طفیل سے پہلے اسپین میں تصوف کا رواج ہو چکا تھا۔ اس سلسلہ میں ابن مسرہ خاص طور سے قابل ذکر ہے جس نے تصوف کے مطالب کو استعاروں میں ادا کرنے کا طرز نکالا تھا۔ اس کے صوفیانہ خیالات اور طرز بیان نے ضرور ابن طفیل کو متاثر کیا ہوگا۔

اگرچہ شروع میں اسپینی مسلمان فلسفہ اور آزاد خیالی سے متنفر تھے لیکن رفتہ رفتہ بعض سلاطین اور امر کی سرپرستی اور بعض شائقین علم کی کوششوں سے مشرقی فلسفیوں کی کتابیں ان تک پہنچنے لگی تھیں

یا کم از کم فلسفہ سے شغف رکھتے والوں کی دسترس ان تک ہوتے لگی تھی۔ ان ہی میں اخوان الصفا کے رسائل تھے جن میں اکثر اسلامی تصورات اور قرآنی بیان کی تاویل تمثیلی انداز پر کی گئی تھی۔ جنت اور دوزخ اور بعض دوسری چیزوں کے بیان میں ابن طفیل اس رجحان سے کافی

لے ”اخوان الصفا“ کسی قدر آزاد خیال فلسفیوں کی ایک انجمن تھی جو پچھلی صدی ہجری کے وسط میں بغداد میں قائم ہوئی۔

یہ پانچ اراکین پر مشتمل تھی :

(۱) ابوسلیمان مقدسی۔

(۲) ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی۔

(۳) ابوالحسن المہرجانی۔

(۴) العوفی۔

(۵) زید بن رفاعہ۔

یہ فلسفی یونانی ایرانی اور ہندی فلسفیوں کے خیالات سے متاثر تھے اور اس کی روشنی میں مذہب کی تاویل و توجیہ کی کوشش کرتے تھے۔ اپنے بہت سے عقائد میں یہ عام مسلمانوں کے عقائد سے مختلف تھے۔ یہ اپنے جلسے پوشیدہ طور پر کیا کرتے تھے۔

رسائل اخوان الصفا ان ہی کی تصنیف ہے جو ۵۲ رسائل پر مشتمل ہے۔ یہ ایک قسم کی انٹیکلو پیڈیا ہے جس میں فلسفہ الہیات، طبیعیات، ریاضیات، فضا اس زمانہ کے تمام علوم سے بحث کی گئی ہے۔

متناثر معلوم ہوتا ہے۔

اخوان الصفا کے ان رسائل میں بعض نو فلاطونی عقائد بھی تھے جنہوں نے غالباً ابن طفیل پر اثر ڈالا ہوگا۔ ابن سینا کے فلسفہ کی راہ سے بھی یہ اثر ابن طفیل تک پہنچا اور اس کے فلسفہ کی تشکیل میں اس نے نمایاں حصہ لیا۔ ان عقائد میں عالم کا اللہ تعالیٰ سے صدور واحد سے واحد کا صا در ہونا اور ایک ہمہ گیر روح کا تصور خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

اس کے علاوہ مادہ اور صورت کے بیان اور ارواح ثلاثہ کے عقیدہ میں ارسطو کا اثر نمایاں ہے۔

اسیابی فلسفیوں میں ابن طفیل ابن باجہ کے کمالات کا معترف ہے اور اس کے بعض خیالات سے متفق بھی ہے۔ لیکن یہ کنا صمیم نہ ہوگا کہ وہ ان فلسفیوں میں سے کسی کا مکمل متبع ہے۔ حی بن یقظان کی مہتد میں ابن طفیل نے اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ وہ کسی ایک فلسفی سے پورے طور پر متفق نہیں۔ ابن باجہ، ابن سینا، فارابی، الغزالی، ارسطو سب کو اس نے اپنی تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ اپنے فلسفیانہ نظریات کے متعلق اس کی یہ عبارت جو اس نے ابو حامد الغزالی کا ذکر کرتے ہوئے حی بن یقظان کی مہتد میں لکھی ہے بہت اہم ہے:

”ہمارے نزدیک اس میں کوئی شک نہیں کہ شیخ ابو حامد

(الغزالی) ان لوگوں میں ہیں جو انتہائی سعادت پر فائز ہیں

اور شریف و مقدس درجات تک پہنچے ہوئے ہیں۔ لیکن
 ان کی کتا میں جن سے نا اہلوں پر بھل کیا گیا ہے اور جو علم
 مکاشفہ پر مشتمل ہیں ہم تک نہیں پہنچیں۔ اور وہ حق جس تک
 ہم پہنچے ہیں ہمیں ان سے حاصل نہیں ہوا۔ لیکن ہمارا
 علم ان کے کلام اور کلام شیخ ابو علی کے تتبع اور ان میں سے
 بعض اقوال کو بعض کی طرف پھیرنے اور اس کو ان راؤں
 کی طرف جو ہمارے زمانہ میں پیدا ہوئیں نسبت دینے کا
 مہم ہون منت ہے۔^{۱۵}

ان اثرات کے ساتھ ساتھ ابن طفیل کے ذاتی تجربہ اور مشاہدہ
 کو بھی اس کے فلسفہ کی تعمیر میں بڑا دخل ہے۔ مکاشفہ اور مشاہدہ کی راہ
 پر چل کر وہ بعض صداقتوں تک پہنچا ہے جن کو اس نے حی ابن یقظان میں
 بیان کیا ہے۔

باب دوم

قصہ کا خلاصہ

حی ابن یقظان اس قصہ کا ہیرو ہے۔ اس کی پیدائش کے متعلق مصنف دو نظریے پیش کرتا ہے۔ ایک کی رو سے حی کا بغیریاں باپ کے قدرتی اسباب اور عناصر کے اشتراک عمل سے ایک غیر آباد جزیرہ میں پیدا ہونا دکھایا گیا ہے۔ لیکن اگر کسی کا ذہن اس کو قبول کرنے سے ابا کرے تو اس کے لئے ابن طفیل عام قوانین قدرت کے مطابق حی ابن یقظان کی پیدائش کا حال افسانوی رنگ میں بیان کرتا ہے۔

ایک روایت کے مطابق ہندوستان کے قریب ایک جزیرہ ہے	حی ابن یقظان کی بغیریاں باپ کے پیدائش کا نظریہ
--	--

(غالبا سیلون) جہاں سورج سالی بھر میں صرف دو مرتبہ سیدھا چمکتا ہے۔ اس وجہ سے وہاں کی آب و ہوا نہایت معتدل ہے۔ نہ زیادہ گرمی ہوتی ہے نہ زیادہ سردی۔ اس جزیرہ میں ایک گڑھے میں کچھ مٹی تھی جس میں مردِ ایام سے خمیر اٹھ آیا۔ اس خمیر اٹھی ہوئی

مٹی میں بھی گرمی اور سردی، نمی اور خشکی کا ایک زبردست اعتدال پایا جاتا تھا اس کا وسطی حصہ اپنے مزاج اور درجہ حرارت میں بالکل انسانی جسم کی طرح تھا۔ غرض وہ تمام قدرتی عناصر اور اجزاء وہاں موجود تھے جو انسانی جسم کی تشکیل میں کام آتے ہیں۔ جزیرہ کی انتہائی معتدل آب و ہوا، سردی، گرمی، ترخی، اور خشکی کا مکمل توازن، خمیر اٹھی ہوئی مٹی کا حرارت اور مزاج میں بالکل انسانی جسم سے مشابہ ہونا ان تمام چیزوں نے ان عناصر کو ایک مقررہ تناسب پر امتزاج میں اور ایک انسانی بچہ کے جسم کی تشکیل میں مدد دی۔ بالکل اسی طرح جیسے رحم مادری میں بچہ کی تشکیل ہوتی ہے۔ پہلے اس مٹی میں ایک بلبلا پیدا ہوا جو ایک بہت ہی لطیف ہوائی جسم سے بھرا ہوا تھا۔ یہ گویا دل تھا۔ پھر ایک روح اللہ تعالیٰ کے حکم سے اس سے متعلق ہو گئی اور اس طرح اس سے گھل مل گئی کہ خیال میں بھی اس کا الگ کرنا ممکن نہیں۔ جس طرح سورج سے روشنی صادر ہوتی ہے اسی طرح اس روح کا اللہ کی طرف سے عالم پر فیضان ہوتا ہے۔ مگر اس کا اثر مختلف اشیاء میں ان کی صلاحیتوں کے اعتبار سے ظاہر ہوتا ہے۔

اب اس پہلے بلبلے کے قریب دو بلبلے اور پیدا ہوئے۔ یہ بھی کم و بیش ویسے ہی لطیف ہوائی جسم سے بھرے ہوئے تھے۔ یہ دونوں دماغ اور جگر کے قائم مقام تھے اور اپنی نوعیتوں کے

اعتبار سے مختلف قوتوں کے حامل تھے۔ ان کا کام دل کی خدمت اور اطاعت کرنا تھا۔ دماغ کا تعلق حس اور اس کے متعلقات سے تھا۔ اور جگر کا تعلق غذا سے۔

اسی طرح ان بلبوں کے درمیان مختلف راستے اور حصے بنتے گئے جو عروقی، شریانی، اعصاب اور اعضا وغیرہ کے قائم مقام تھے۔ غرض جس طرح ماں کے پیٹ میں بچہ بنتا ہے اسی طرح اس مٹی سے ایک انسانی بچہ کا پورا جسم تیار ہو گیا۔ آخر وہ مٹی کا پردہ جو اسے ڈھکے ہوئے تھا خشک ہو کر پھٹ گیا اور بچہ باہر کی دنیا میں آ گیا۔ جب اسے بھوک لگی تو اس نے رونا اور چلانا شروع کیا۔ ایک ہرٹن نے جس کا بچہ جاتا رہا تھا اس کی آواز کو سنا اور اس کے لئے ہمدردی اور محبت محسوس کی۔ اس کو دودھ پلایا اور اپنے بچہ کی طرح پالنا شروع کیا۔ اس بچہ کا نام حی ابن یقظان ہوا جس کے معنی ہیں ”زندہ بیدار کا بیٹا“ نام میں اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ وہ انسانی والدین سے پیدا نہیں ہوا تھا بلکہ خدا کے قادر و دانائے معجزہ کے طور پر وجود میں آیا تھا۔

حی ابن یقظان کی پیدائش کا
دوسرا عام فہم نظریہ
ان لوگوں کے نزدیک جو
حی کے بنیماں باب
کے پیدا ہونے کو تسلیم
نہیں کرتے اس کی پیدائش کا حال یوں ہے :

ایک غیر آباد جزیرہ کے قریب ایک دوسرا وسیع آباد اور
 زرخیز جزیرہ تھا جس پر ایک مغرور اور خود پسند بادشاہ حکمراں تھا۔
 اس کے ایک بہن تھی جو حسن و جمال میں لاثانی تھی۔ بادشاہ کسی
 کو اپنا ہمرتبہ نہ سمجھتا تھا جس سے اس کی شادی کرے۔ شہزادی نے
 خفیہ طور پر اپنے ایک رشتہ دار یقظان سے شادی کر لی۔ کچھ عرصہ
 کے بعد ان کے ایک بچہ پیدا ہوا جس کا نام حی بن یقظان رکھا گیا۔
 بچہ کی ماں نے اپنے مغرور اور ظالم بھائی کے ڈر سے اسے ایک
 تابوت میں بند کر کے رات کی تاریکی میں سمندر میں بہا دیا۔ بچہ کو جدا
 کرتے وقت اس کا دل غم سے بھرا ہوا تھا اور وہ اللہ سے دعا کرتی
 جاتی تھی کہ وہ زندگی کی راہوں میں اس کا نگہبان اور رہنما ہو سمندر
 اس بات غیر معمولی طور سے چڑھا ہوا تھا۔ پانی کا ایک ریلہ اس
 تابوت کو بہا کر دوسرے جزیرہ میں لے گیا اور جب پانی ٹھٹھے لگا
 تو ایک محفوظ جھاڑی میں اس کو چھوڑ گیا۔ بچہ بھوک میں چیخنے لگا ایک
 ہرنی نے جس کا بچہ جاتا رہا تھا سنا۔ اس کے دل میں اس کے لئے
 رحم اور محبت پیدا ہو گئی۔ اپنے گھروں سے اس نے تابوت کو کھولا
 اور بچہ کو نکال کر دودھ پلایا اور ماں کی طرح اس کی دیکھ بھال اور
 پرورش کرنے لگی۔

اب یہاں سے دونوں بیان یکساں ہو جاتے ہیں۔

حی کی ابتدائی نشوونما | حی اس ہرنی کی مادرانہ شفقت کے

سایہ میں پلٹا رہا۔ وہ اسے اپنا دودھ پلاتی تھی، اپنے جسم کی قربت سے اسے گرم رکھتی تھی اور ہر قسم کی تکلیف سے بچاتی تھی۔ آخر وہ دو سال کا ہو گیا اور اس کے دانت نکلنا شروع ہو گئے۔ اور وہ تھوڑا تھوڑا چلنے لگا۔ اب وہ اس کو اپنے ساتھ کھل دار درختوں اور پانی کے چشموں تک لیجاتی تھی اور اس کی بھوک پیاس کو تسکین دیتی تھی۔

حی ہرنوں اور دوسرے جانوروں کی آوازیں سیکھنے لگا۔ ان کی ہوہو نقل اتار لیتا اور ان ہی کی طرح مختلف آوازوں سے اپنے جذبات اور ضروریات کا اظہار کرتا۔

حی جن چیزوں کو دیکھتا ان کا خیال اپنے ذہن میں جمانے کی کوشش کرتا۔ اس طرح ان کی غیر موجودگی میں بھی وہ ان کے تصور پر قادر ہو گیا۔ بعض چیزوں کے تصور پر اس کے دل میں رغبت پیدا ہوتی اور بعض کے تصور پر بیزارى۔ اس طرح اس کا دل خواہشوں کی آماجگاہ رہنے لگا۔

تصور کے ساتھ مختلف اشیاء کے تقابل کی صلاحیت بھی اس میں ابھری۔ وہ دوسرے جانوروں سے اپنا مقابلہ کرتا۔ ان کو وہ اپنے سے بہت زیادہ تیرو، اور سینگوں، دانٹوں، کھروں اور بچوں وغیرہ سے آراستہ پاتا۔ اگر پھلوں وغیرہ پر ان سے جھگڑا ہوتا تو وہ ان

کے مقابلہ سے عاجز رہتا۔ تب اس نے اپنی قوت متحیلہ کی مدد سے غور کرنا شروع کیا کہ کس طرح ان کمیوں کو پورا کیا جائے۔ اس طرح قوت ایجاد کا اس میں ظہور ہوا۔

اس نے اپنی عریانی پر شرم محسوس کی۔ اس نے دیکھا کہ دوسرے جانوروں میں دم یا بال یا پران کی عریانی کا پردہ رکھتے ہیں لیکن وہ ان چیزوں سے محروم ہے۔

غرض ان ہی ضروریات اور احساسات کے ماتحت اس نے مختلف چیزیں ایجاد کیں۔ اول بعض درختوں کے ریشوں وغیرہ کی مدد سے اس نے کچھ پتے اپنے آگے اور پیچھے باندھ لئے اور اس طرح اپنے لئے ایک لباس تیار کر لیا۔ لیکن پتے سوکھ کر جھڑ جاتے اور اسے انہیں بدلنے کی بار بار تکلیف کرنا پڑتی۔ اس لئے ایک مرے ہوئے گدھ کی کھال اور پیروں سے اس نے اپنے لئے ایک لباس تیار کیا جو زیادہ دیر پا اور مفید ثابت ہوا۔ اسی طرح پیروں کی شاخوں سے اس نے لاکھیاں بنائیں۔ جنگلی گایوں کے سینگوں کو ان لاکھیوں میں باندھ کر کھالے کا کام لیا۔ جانوروں کی کھالوں کو رفتہ رفتہ لباس ڈھالیں اور زین اور لگام وغیرہ بنانے کے کام میں لایا۔ جنگلی گھوڑوں اور گدھوں کو سدھا کر سواری کے لئے استعمال کیا۔ بال تو پیڑیوں کو ان کے اندوں اور چوزوں کے لئے رکھنا شروع کیا۔ یا بایل

کا گھونٹا دیکھ کر اس نے اپنے لئے ایک مکان اور گودام وغیرہ بنایا۔ جس کو بانسوں کا دروازہ لگا کر محفوظ کر لیا۔

ایک دفعہ جنگل میں بانسوں کی رگڑ سے آگ پیدا ہو گئی تو وہ آگ کی چمک دیکھ سے بہت متاثر ہوا اور اس میں سے کچھ آگ اپنی جانے رہائش کو لے آیا۔ اس کی قوت آزمائے کے لئے وہ اس میں مختلف چیزیں ڈالتا رہتا۔ ایک دن کچھ سمندری جانور اس میں ڈال دیئے۔ ان کا گوشت آگ میں پک کر ایک خاص قسم کی خوشبو دینے لگا جس نے اس کی بھوک کو تیز کیا۔ اس نے اس کو چکھا تو مزیدار پایا۔ اس طرح وہ گوشت کھانا اور اس کا پکانا سیکھ گیا اور مختلف جانوروں کو کھانے کے لئے شکار کرنے لگا یہ دریافتیں اور ایجا دیں اس نے اپنی عمر کے مختلف مراحل میں کیں۔ مثلاً سات سال کی عمر تک اس نے شاخوں سے لٹپٹوں کا کام لینا اور پتوں سے اپنی عریانی کو چھپانا اور ایسی ہی بہت سی چھوٹی موٹی باتیں سیکھ لی تھیں۔ اس نے بعد اکیس سال کی عمر تک وہ اپنی تقریباً ساری ایجا دیں کر چکا تھا۔

ان ایجا دوں سے وہ دوسرے حیوانوں پر اپنے ہاتھوں کی فضیلت کا قائل ہو گیا اور جو احساس کمتری اس کو ہوا کرتا تھا وہ مٹ گیا۔

اسباب موت اور روح حیوانی کی دریافت | اسی دوران میں

یعنی اس کی عمر کے اکیسویں سال کے اختتام سے کچھ پہلے اس کی سائنڈک تحقیقات کا دور شروع ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ہرنی جس نے اسے پالا تھا بوڑھی ہو کر مر گئی۔ جی کو بے حد صدمہ ہوا۔ ابھی تک اس نے موت کے مسئلہ پر غور نہیں کیا تھا۔ اب وہ سوچنے پر مجبور ہوا کہ یہ کیا حالت ہے۔ پہلے اس نے بہت زور زور سے اسے پکارا۔ جب کوئی جواب اور حرکت نہ پائی تو اس کے کان آٹکھ اور مختلف اعضا کو غور سے دیکھا کہ ان میں کوئی رکاوٹ تو واقع نہیں ہو گئی ہے۔ لیکن کوئی رکاوٹ یا کوئی نقص اس کے کسی ظاہری عضو میں نظر نہ آیا۔ تو اس نے خیال کیا کہ شاید اس کے کسی اندرونی عضو میں کوئی نقص یا رکاوٹ پیش آگئی ہے جس کی وجہ سے اس کے سارے اعمال رک گئے ہیں۔ اب اس کو شدید خواہش ہوئی کہ اس عضو کو دیکھے اور اگر ممکن ہو تو اس کے نقص کو دور کر دے تاکہ اس کی پیاری ماں ہرنی پھر اپنی پہلی حالت پر واپس آ سکے۔ اس غرض سے اس نے تیز سے ہتھ بٹس اور پتھر کے ٹکڑوں کی مدد سے اس کے جسم کو چیرا اور اس کے دل کا تشکاف کیا۔ دل میں اسے دو خانے نظر آئے۔ ایک میں جما ہوا خون تھا اور دوسرا خالی تھا۔ کافی غور و فکر اور بہت سے دلائل کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس خالی حصہ ہی میں کوئی چیز خفیہ جو زندگی کے تمام اعمال کا باعث

تھی۔ مزید تصدیق کے لئے اس نے بعض زندہ جنگلی جانوروں پر لٹن کیا اور ان کے دل کو چیر کر دیکھا تو اس کے بائیں حصہ کو ایک تجارتی ہوا سے جو سفید کمرے کی مانند تھی اور بہت گرم تھی بھرا ہوا پایا۔ اس ہوا کے دل سے نکلنے ہی جانور فوراً مرجاتا۔ اب جی کو یقین ہو گیا کہ یہ گرم بخاراتی ہوا (جس کو قدیم حکماء اور فلاسفہ کی اصطلاح میں روح حیوانی سے موسوم کیا جاتا ہے) زندگی کا اصل سرچشمہ اور محرک ہے۔ اسی روح حیوانی کو اس نے اپنی ماں ہرنی کی اصل حقیقت سمجھ لیا اور اس کا مردہ جسم اس کی نظر میں ایک شکستہ اور فرسودہ آلے کی طرح حقیر ہو گیا۔ جب وہ سڑنے اور پودینے لگا تو اس کی ہزاروں اور بڑھ گئی لیکن اس کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ اس کا کیا کرے۔ آخر اس نے دو گٹوں کو لڑتے دیکھا۔ ایک کوڑے نے دوسرے کو مار ڈالا اور اس کی مردہ لاش کو ایک گڈھا کھود کر چھپا دیا۔ جی کو اس کا یہ طریقہ بہت پسند آیا اگرچہ اپنے ساتھی کو مار ڈالنے کے فعل کو اس نے بہت بُرا سمجھا (یہ اس کے اندر اخلاقی شعور پیدا ہونے کا ثبوت تھا) بہر حال اس نے کوڑے کی دیکھا دیکھی ہرنی کے مردہ جسم کو بھی زمین میں دفن کر دیا۔

اس درمیان میں وہ آگ سے واقف ہو چکا تھا۔ روح حیوانی کی گرمی اور قوت و اقتدار کے پیش نظر اسے خیال ہوا کہ شاید

وہ آگ کے جوہر ہی سے ہے یا اس سے مشابہ کوئی چیز ہے۔ چونکہ آگ میں اور اجسام سماوی ہیں اسے کچھ ظاہری مشابہت معلوم ہوتی تھی اس لئے حی بن یقظان نے سمجھا کہ روح حیوانی جو اہر سماویہ سے بھی کچھ مماثلت اور مشارکت رکھتی ہے۔

قصہ مختصر زندہ اور مردہ جسموں کی چیر بھار کرتے کرتے وہ علم تشریح میں بڑے ماہرین کے درجہ کو پہنچ گیا۔

اب اس کی ساری محبت روح حیوانی سے وابستہ ہو گئی۔ وہ جانتا تھا کہ یہی روح حیوانی اس کی ماں ہرنی کے تمام افعال و حرکات کا منبع اور سرچشمہ تھی۔ روح حیوانی کی دریافت اس کی سائنٹفک تحقیقات کا پہلا کارنامہ تھی۔

بیچر اور حقائق اشیاء پر غور و فکر | اب اس نے اپنے گرد و پیش مختلف اشیاء پر غور کرتا

شروع کیا حیوانات اور نباتات کی مختلف انواع دریافت کیں اور پھر ان کے اعمال و افعال کی یکسانیت اور مشابہت کی بناء پر ان کو ایک وحدت قرار دیا۔ چونکہ اپنی ماں ہرنی کے سلسلہ میں وہ دیکھ چکا تھا کہ یہ اعمال و افعال روح حیوانی سے صادر ہوتے ہیں اس لئے اس نے کل انواع حیوانات کو ایک ہی روح حیوانی کا حامل قرار دیا۔ اسی طرح تمام انواع نباتات کو روح حیوانی سے ملتی جلتی ایک چیز روح نباتاتی کا حامل سمجھا۔

بے جان اجسام مثلاً پتھر، پانی، مٹی، ہوا وغیرہ کے ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہنے سے اس نے نتیجہ نکالا کہ یہ ساری چیزیں بھی حقیقت میں ایک ہی ہیں۔

پھر اس نے حیوانات، نباتات اور بے جان اور اجسام کو ملا کر غور کرنا شروع کیا۔ ان میں جو چیز مشترک تھی وہ ان کا جسم ہونا تھا۔

چنانچہ اس نے جسم کو اپنے غور و فکر کا مرکز بنایا اور مادہ اور صورت کے دو اوصاف میں اس کا تجزیہ کیا۔ مادہ وہ پہلو ہے جس میں تمام اجسام مشترک ہیں۔ صورت ان اوصاف یا خواص کی نمائندہ ہے جن کی بنا پر ایک جسم دوسرے جسم سے ممتاز ہوتا ہے۔

اس وقت تک اس کی عمر اٹھائیس سال کی ہو چکی تھی۔ اب اس نے اجسام سماوی پر غور کرنا شروع کیا۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ جسم سماوی محدود اور مدور ہے۔

آخر اپنے گرد و پیش نت نئے واقعات کے رونما ہونے اور	ذات واجب الوجود کی دریافت اور اس کے مشاہدہ کی کوشش
--	---

ایک صورت کے دوسری صورت میں تبدیل ہوتے رہنے سے وہ ایک غیر مادی فاعل یا ہستی واجب الوجود کے عقیدہ تک

پہنچا اور اس کی قدرت کے نتائج سے اس کی صفات کاملہ کو اخذ کیا۔
اس وقت تک وہ اپنی عمر کی پینتیس منزلیں طے کر چکا تھا۔

غیر مادی فاعل یا ہستی واجب الوجود کے علم سے اس نے
یہ نتیجہ اخذ کیا کہ خود اس کے اندر ایک غیر مادی ذات (اس کی
خصوص صورت یا روح انسانی) ہے جو اس علم کا ذریعہ ہے۔
یہ ذات غیر مادی ہونے کی وجہ سے دائم البقا ہے اس لئے
کہ فساد اور اضحلال جسم کی صفات ہیں سے ہیں اور یہ غیر مادی ذات
ان کی دسترس سے باہر ہے۔

جسم سے جدا ہونے کے بعد اس کی کیا حالت ہوگی اس کے
متعلق وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اگر اس نے ذات واجب الوجود کو
اپنی اس زندگی میں پہنچا نا ہے اور اس کے مشاہدہ میں منہمک رہی
ہے تو آخرت میں بھی اس کی یہ حالت برقرار رہے گی اور مشاہد حق
کی لذتیں باقی رہیں گی بلکہ بڑھ جائیں گی۔ اگر اس نے اس زندگی
میں مشاہدہ حق سے اعراض کیا ہے اور دنیاوی لذتوں کی خاطر
اسے جان بوجھ کر ٹھکرایا ہے تو آخرت میں جسمانی لذتوں کے ختم
ہو جانے کے بعد وہ روتے ہوئے اور مشاہدہ حق سے محرومی کی
حسرتیں اور اذیتیں۔

اسی سلسلہ میں اس نے عالم کے قدیم یا حادث ہونے پر غور
کیا مگر کسی نتیجہ پر نہ پہنچ سکا۔

اب اس کی تمام تر توجہ اور محنت ہستی واجب الوجود پر مرکوز ہو چکی تھی۔ وہ جہاں تک ممکن ہوتا اس کے دھیان میں اور اس کی معرفت کے حصول کی کوشش میں لگا رہتا۔ یہی اس کی زندگی کا مقصد بن گیا تھا اور اسی کو وہ اپنی زندگی کی سب سے بڑی سعادت اور مسرت سمجھتا تھا۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اس نے اپنی زندگی کا سہ گونہ پروگرام مرتب کیا جو تین اقسام کے تشبیہ پر مشتمل تھا:-

(۱) جسم کی بقا کے لئے غیر ناطق حیوانوں کا تشبیہ کیونکہ جسم میں وہ ان کے مشابہ تھا۔

(۲) روح حیوانی کی بقا کے لئے احسام سماوی کا تشبیہ کیونکہ اس کے خیال میں دونوں ایک ہی جوہر سے تھے۔

(۳) اپنے غیر مادی جوہر کی بقا کے لئے اخلاق الہیہ کا تشبیہ کیونکہ اس کا خیال تھا کہ اپنے غیر مادی جوہر میں وہ ہستی واجب الوجود سے مشابہ ہے۔ تبسیر تشبیہ مقصود بالذات تھا۔ دوسرا تبسیر کے لئے اور پہلا دوسرے کی خاطر ضروری تھا۔

اسی سلسلہ میں اس نے اپنے لئے ایک تفصیلی اعمال کا خاکہ مرتب کیا۔ نیز کھانے پینے کے حدود اور شرائط متعین کئے۔

اس پروگرام پر عمل کرنے سے اور بالخصوص تبسیرے تشبیہ کے ذریعہ جس کا تقاضا تھا کہ جسم اور حیوانات سے حتی الامکان

پہنچا اور اس کی قدرت کے نتائج سے اس کی صفات کاملہ کو اخذ کیا۔
اس وقت تک وہ اپنی عمر کی پینتیس منزلیں طے کر چکا تھا۔

غیر مادی فاعل یا ہستی واجب الوجود کے علم سے اس نے
یہ نتیجہ اخذ کیا کہ خود اس کے اندر ایک غیر مادی ذات (اس کی
خصوص صورت یا روح انسانی) ہے جو اس علم کا ذریعہ ہے۔
یہ ذات غیر مادی ہونے کی وجہ سے دائم البقا ہے اس لئے
کہ فساد اور اضمحلال جسم کی صفات ہیں سے ہیں اور یہ غیر مادی ذات
ان کی دسترس سے باہر ہے۔

جسم سے جدا ہونے کے بعد اس کی کیا حالت ہوگی اس کے
مقتل وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اگر اس نے ذات واجب الوجود کو
اپنی اس زندگی میں پہنچا نہ ہے اور اس کے مشاہدہ میں منہمک رہی
ہے تو آخرت میں بھی اس کی یہ حالت برقرار رہے گی اور مشاہد حق
کی لذتیں باقی رہیں گی بلکہ بڑھ جائیں گی۔ اگر اس نے اس زندگی
میں مشاہدہ حق سے اعراض کیا ہے اور دنیاوی لذتوں کی خاطر
اسے جان بوجھ کر ٹھکرایا ہے تو آخرت میں جسمانی لذتوں کے ختم
ہو جانے کے بعد وہ روت ہوگی اور مشاہدہ حق سے محرومی کی
حسرتیں اور اذیتیں۔

اسی سلسلہ میں اس نے عالم کے قدیم یا حادث ہونے پر غور
کیا مگر کسی نتیجہ پر نہ پہنچ سکا۔

اب اس کی تمام تر توجہ اور محبت ہستی واجب الوجود پر مرکوز ہو چکی تھی۔ وہ جہاں تک ممکن ہوتا اس کے دھیان میں اور اس کی معرفت کے حصول کی کوشش میں لگا رہتا۔ یہی اس کی زندگی کا مقصد بن گیا تھا اور اسی کو وہ اپنی زندگی کی سب سے بڑی سعادت اور مسرت سمجھتا تھا۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اس نے اپنی زندگی کا سہ گونہ پروگرام مرتب کیا جو تین اقسام کے تشبیہ پر مشتمل تھا:-

(۱) جسم کی بقا کے لئے غیر ناطق حیوانوں کا تشبیہ کیونکہ جسم میں وہ ان کے مشابہ تھا۔

(۲) روح حیوانی کی بقا کے لئے احسام سماوی کا تشبیہ کیونکہ اس کے خیال میں دونوں ایک ہی جوہر سے تھے۔

(۳) اپنے غیر مادی جوہر کی بقا کے لئے اخلاق الہیہ کا تشبیہ کیونکہ اس کا خیال تھا کہ اپنے غیر مادی جوہر میں وہ ہستی واجب الوجود سے مشابہ ہے۔ تیسرا تشبیہ مقصود بالذات تھا۔ دوسرا تیسرے کے لئے اور پہلا دوسرے کی خاطر ضروری تھا۔

اسی سلسلہ میں اس نے اپنے لئے ایک تفصیلی اعمال کا خاکہ مرتب کیا۔ نیز کھانے پینے کے حدود اور شرائط متعین کئے۔ اس پروگرام پر عمل کرنے سے اور بالخصوص تیسرے تشبیہ کے ذریعہ جس کا تقاضا تھا کہ جسم اور جسمانیات سے حتی الامکان

الگ اور بے نیاز ہو کر ذات واجب الوجود پر غور کیا جائے، سچی کو اس ذات کا مشاہدہ نصیب ہوا۔ اس مشاہدہ میں اس نے ایسی لذت اور سرور محسوس کیا جس کا نہ تصور ممکن ہے نہ بیان اس عالم استغراق میں اس ذات واجب الوجود کے علاوہ ساری چیزیں اس کی نظر سے اوجھل ہو گئیں حتیٰ کہ اپنی ذات کا شعور بھی باقی نہ رہا۔

جب وہ اس حالت یخودی سے لوٹا تو اسے خیال ہوا کہ اس کی ذات ذات واجب الوجود سے مختلف نہ تھی۔ اور اس علم اور مشاہدہ میں اسے ذات واجب الوجود سے اتصال حاصل تھا۔ اب اس کے دل میں اس مشاہدہ اور اتصال کی ایسی آرزو پیدا ہوئی کہ وہ اپنے وجود سے متنفر ہونے لگا اور پھر اسی حالت میں لوٹنے کا خواہشمند ہوا۔ اب وہ اپنے غار کی خلوت میں سر جھکائے بیٹھا رہتا اور ہر چیز سے بے خبر ہو کر ذات واجب الوجود کے مشاہدہ کی کوشش کرتا۔ جب بھوک پیاس یا دوسرے حوائج ضروریہ اسے بالکل ہی مجبور کر دیتے تو اس حالت سے باہر آتا لیکن جلد از جلد اس کی طرف لوٹنے کی کوشش کرتا۔

ان تجربات اور مشاہدات کے دوران میں اسے بہت سے حقائق معلوم ہوئے جن میں جنت و دوزخ کی حقیقت اور تمام غیر مادی ذاتوں کا ذات خفی سے درجہ بدرجہ صدور بھی تھا۔ ان

تجربات اور کیفیات کا الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں لیکن تشبیہوں اور استعاروں کے ذریعہ سے ابن طفیل نے ان کی کچھ حقیقت سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً غیر مادی ذاتوں کا ذات واجب الوجود سے صدور جو حی نے مشاہدہ کیا اس کی مثال ایسی نفی جیسے سورج کا عکس ایک آئینہ میں پڑ رہا ہو جو اس کے مقابل ہو۔ پھر اس سے دوسرے آئینہ میں اور دوسرے سے تیسرے آئینہ میں اور اسی طرح مختلف آئینوں سے گذر کر آخر میں متحرک پانی میں پڑے اور بہت سی شکلوں میں تقسیم ہو جائے۔

حی ابن یقظان جس جزیرہ میں
حی اور اسال کی ملاقات

اس کے قریب ایک اور زرخیز جزیرہ تھا جس میں سچے مذاہب
 میں سے ایک کے پیرو آباد تھے۔

اس جزیرہ میں دو صالح نوجوان تھے سلامان اور اسال۔
 سلامان اس جزیرہ کا حاکم تھا اور اسال اس کا دوست۔ سلامان
 مذہب کے ظاہری اور اجتماعی پہلو کو زیادہ اہمیت دیتا تھا اور
 اسال اس کے باطنی اور روحانی پہلو کو۔ آخر اپنی طبیعت کے
 رجحان کی بنیاد پر اسال تزکیہ باطن کے لئے عزلت و تنہائی کی
 زندگی بسر کرنے حی ابن یقظان والے جزیرہ میں وارد ہوا۔ اتفاق
 سے ایک روز دونوں کی ملاقات ہو گئی۔ شروع میں انہوں

نے ایک دوسرے کو کچھ شبہ اور کچھ تحش کی نظر سے دیکھا لیکن رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے مانوس ہو گئے۔ اسال نے جی کو اپنی زبان سکھائی۔ اس طرح وہ باہم تبادلہ خیالات کرنے لگے۔ جی نے اسال کو اپنی زندگی کے تمام حالات کہہ سنائے۔ اور اپنی معرفت اور مشاہدات کا حال بیان کیا۔ اس سے اسال کے قلب کی آنکھیں کھل گئیں۔ اسے یقین ہو گیا کہ جی ابن یقظان اللہ کے اولیا میں سے ہے۔ اور جن حقائق کا اس نے مشاہدہ کیا وہ وہی ہیں جن کو امثال کے ذریعہ سے اس کے مذہب نے بیان کیا ہے۔ پس وہ جی ابن یقظان کی تعظیم کرنے لگا اور اس کو اپنا مرشد اور رہنما سمجھنے لگا۔ اسی طرح اسال نے جی کو اپنے جزیرہ اور اس کے رہنے والوں کا حال سنایا۔ اور اپنے مذہب کے بارے میں بتایا اور عالم الہی، جنت و دوزخ، بعث و نشور، حساب و میزان وغیرہ کے بارے میں جو اس کی تعلیمات تھیں ان کا ذکر کیا۔ جی ابن یقظان نے ان کی حقیقت کو فوراً سمجھ لیا اور جن حقائق کا اس نے مشاہدہ کیا تھا ان کے خلاف اس میں کوئی چیز نہ پائی۔ اسے یقین ہو گیا کہ وہ ہستی جس نے اس مذہب کو پیش کیا ہے اپنے بیان میں صادق ہے اور وہ اللہ کا سچا رسول ہے۔ پس وہ اس پر ایمان لایا اور اس کی رسالت کی تصدیق کی۔ پھر اسال نے اس کو عبادات

اور دوسرے ظاہری اعمال کے متعلق بتایا۔ حی ابن یقظان نے ان کو قبول کیا اور اپنے نفس کو ان کی ادائیگی کا پابند بنایا۔ لیکن مذہب کے متعلق دو باتیں اس کے دل میں کھٹکتی تھیں۔

اول تو یہ کہ اس رسول نے عالم الہی اور جنت و دوزخ وغیرہ کے متعلق اکثر باتوں کو مثالوں اور استعاروں کے ذریعہ سے کیوں بیان کیا۔ کھول کر کیوں نہ بیان کیا۔

دوسرے یہ کہ اس نے طلب دنیا اور دوسرے بہت سے دنیاوی امور میں حصہ لینا کیوں جائز قرار دیا۔ اس کے خیال میں صحیح یہ تھا کہ انسان اپنی تمام تر زندگی کو مشاہدہ حق کے لئے وقف کر دے۔ صرف قوت لایموت کی حد تک غذا سے سروکار رکھے۔ جمع مال اور انفرادی ملکیت کو اپنے لئے ناجائز سمجھے۔

یہ دو شبہات اس مروجہ مذہب کے متعلق اس کے دل میں پیدا ہوئے۔ اس وقت وہ ان امور کے بارے میں مذہب کی حکمت کو نہیں سمجھ سکا۔ لیکن بعد کو اسے اپنے ان شبہات کا جواب مل گیا۔ وہ اس طرح کہ اس نے ادراسال نے باہم یہ طے کیا کہ دوسرے آباد جزیرہ میں جیل کر وہاں کے لوگوں کو باطنی حقائق سے آگاہ کیا جائے۔ اور ان کو معرفت و مشاہدہ حق کا شوق دلایا جائے۔ چنانچہ وہ دونوں اس جزیرہ میں پہنچے اور حی ابن یقظان نے وہاں کے لوگوں کو حکمت کے وہ اسرار بتانا شروع کئے

جو اس پر متکشف ہوئے تھے۔ لیکن اس نے دیکھا کہ ان لوگوں میں ظاہر سے بلند ہونے اور حقائق کو سمجھنے کی صلاحیت ہی نہیں۔ اسرار کے بیان کرنے سے ان کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا بلکہ اس سے ان کا ذہن غلط فہمیوں اور انتشار میں مبتلا ہوتا ہے۔ دوسرے وہ ہندو دنیا میں اس قدر منہمک اور دنیا طلبی کے ایسے گرویدہ ہیں کہ ان کی زندگی بالکل چوپایوں کی سی ہے۔ آخرت کی فلاح اور مشاہدہ حق کی طرف ان کو کوئی رغبت نہیں۔

ان تجربات سے اسے اپنے پچھلے شبہات کا جواب مل گیا۔ اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ رسولوں نے جو راستہ اختیار کیا اسی میں حکمت ہے۔

غرض حی بن یقظان نے سمجھ لیا کہ ان لوگوں کے لئے وہی طریقہ بہتر ہے اور اسی میں ان کی نجات ہے جس پر کہ وہ ہیں۔ اس لئے اس نے اور اسال نے ان لوگوں سے معذرت کی اور انہیں ہدایت کی کہ وہ اپنے اسی طریقہ اور اسی مذہب پر قائم رہیں۔ اس کے بعد دونوں نے پہلے جزیرہ کی راہ لی اور وہاں پہنچ کر دونوں اللہ کی عبادت اور اس کے مشاہدہ اور وصال کی لذتوں میں دن گزارنے لگے یہاں تک کہ ان کو موت آگئی۔

باب سوم حی ابن یقظان کا فلسفہ خدا

کتاب اور مصنف کے متعلق ضروری باتیں جان لینے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس فلسفہ پر ایک نظر ڈالی جائے جس کو ابن طفیل نے 'حی ابن یقظان' میں بیان کیا ہے۔ سب سے پہلے ہم فلسفہ کی مشہور تشلیث، خدا، روح اور عالم کے متعلق ابن طفیل کا نظریہ بیان کریں گے پھر دوسرے متعلقہ مباحث پر نظر ڈالیں گے۔

ثبوت باری تعالیٰ | ابن طفیل خدا یا ہستی واجب الوجود کے ثبوت میں مندرجہ ذیل دلائل سے کام لیتا ہے۔

۱۔ ہر حادث کے لئے ایک محدث کا وجود اسے پیدا کرے یا وجود میں لائے ہونا ضروری ہے۔

عالم کے تمام اجسام میں تغیر و تبدل رونما ہوتا رہتا ہے۔ وہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ ان تبدیلیوں یا حادثات کے لئے بھی کوئی فاعل یا محدث ہونا چاہیے۔

اب اگر وہ فاعل یا محدث کوئی مادی جسم ہے تو وہ بھی تغیر و تبدل اور حدوث سے بری نہ ہوگا۔ اس کی تبدیلیوں اور حادثات کی تشریح کے لئے ایک اور فاعل یا محدث فرض کرنا پڑے گا۔ اور اگر وہ بھی کوئی مادی وجود ہوا تو اس کو پھر ایک فاعل یا محدث کی ضرورت پڑے گی۔

غرض یہ سلسلہ لاتناہی طور پر بڑھتا چلا جائے گا اور عقل ایسے لاتناہی سلسلہ کو تسلیم نہیں کرتی۔

اس لئے ماننا پڑے گا کہ تمام اجسام کے حادثات اور تغیرات کی تشریح کے لئے ایک غیر مادی فاعل ہونا لازمی ہے۔
یہی غیر مادی فاعل مختار یا ہستی واجب الوجود خدا ہے۔

۳۔ دنیا کی مختلف اشیاء میں ہمیں ان کے اعمال و افعال کے لحاظ سے مختلف مدارج نظر آتے ہیں۔ بعض چیزیں ہیں جن سے کم افعال کا صدور ہوتا ہے جیسے پتھر، مٹی، پانی وغیرہ بعض میں نسبتاً زیادہ افعال نظر آتے ہیں جیسے نباتات۔ اور بعض میں بہت زیادہ افعال دکھائی دیتے ہیں جیسے حیوانات۔

ایسا کیوں ہے؟ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ان اشیاء کی صورت (سبح یا روح) مختلف ہیں۔ اسی اختلاف سے افعال و

لے صورت اور مادہ و فلسفیانہ اصطلاح میں ہیں جن کی تشریح آئے آئے گی۔

یہاں صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ مادہ وہ پہلو ہے جس میں (باقی نوٹ برصغیر)

اعمال کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ لیکن کیا درحقیقت ہم نے اشیاء کی صورت، روح یا نیچر کو دیکھا ہے۔ کیا ہم نے برف یا آگ یا نباتات یا حیوانات میں کوئی صورت پائی ہے جس سے ان کے افعال صادر ہو رہے ہوں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم نے صرف ان افعال ہی کو دیکھا ہے اور ان کی بناء پر متعلقہ صورت یا روح یا نیچر فرض کر لی ہے۔ اگر ہم آگ میں برف کے افعال دیکھتے تو برف میں آگ کی صورت فرض کر لیتے اور اسی طرح اس کے برعکس۔ پس کسی جسم کی صورت ذہن میں قائم کرنے کے صرف یہ معنی ہیں کہ اس جسم میں کچھ خاص قسم کے افعال و اعمال کی استعداد ہے۔ ان افعال کا کوئی لازمی تعلق جسم یا جسم کے اندر کسی صورت سے نظر نہیں آتا۔ دوسرے الفاظ میں یہ افعال جو جسم سے صادر ہوتے ہوئے معلوم

(بقیہ نوٹ صفحہ گزشتہ) تمام اجسام یکساں ہیں اور صورت وہ پہلو ہے جس کی بناء پر ایک جسم دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے۔ صورت ہی ہے جو کسی چیز کے امتیازات خصوصیات اور افعال وغیرہ کی ذمہ دار ہے۔

۱۷۔ یہاں ابن طفیل دور جدید کے مشہور متشکک فلسفی ڈیوڈ ہیوم کے نظریہ علت و معلول کی پیش بینی کر رہا ہے۔ ہیوم کے نزدیک ہم علت و معلول میں کوئی رشتہ کرزم نہیں پاتے۔ علت میں کوئی ایسی قوت پاتے ہیں جو معلول کو پیدا کرنے کی ذمہ دار ہو۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے: *Hume's Treatise on Human Nature*, Part III, Sec. II

Nature, Part III, Sec. II

سب سے ہیں حقیقت میں اس کے نہیں ہوتے بلکہ کسی اور فاعل کے سبب سے ہیں در یہ فاعل حقیقی خدا ہے۔

۳۔ ابن طفیل کی تیسری دلیل صد فیاضہ مشاہدہ اور مکاشفہ پر مبنی ہے ابن طفیل کا دعویٰ ہے کہ ایک خاص طرح سے ریاضت اور مجاہدہ کرنے کے بعد سالک کو وہ انوار اور حقائق نظر آتے ہیں جن میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔ اس مشاہدہ ہی سے اس کو کامل ایمان اور حق الیقین نصیب ہوتا ہے۔ لیکن اس تجربہ اور مشاہدہ کی حقیقت ذاتی ہے اس لئے کہ ان تجربات کو نہ الفاظ اور عبارتیں بیان کیا جاسکتا ہے اور نہ بیان کرنے سے دوسرا ان کی حقیقت کو سمجھ سکتا ہے۔

۴۔ عام طور سے عالم کا قدیم ہونا خدا کے عقیدہ کے منافی سمجھا جاتا ہے۔ اگر عالم قدیم ہے تو پھر اس کے لئے خدا کے وجود کی کیا ضرورت رہتی ہے۔ ابن طفیل کے دلائل وجود باری تعالیٰ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عالم کے حادث ہونے یا قدیم ہونے سے یکساں طور پر وجود باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

ا۔ اگر عالم حادث ہے تو ظاہر ہے کہ اس کے لئے ایک محدث کا ہونا ضروری ہے اور اس محدث یا فاعل کا غیر مادی ہونا لازمی ہے اس لئے کہ اگر وہ جسم ہوا تو کسی اور فاعل کا محتاج ہوگا۔ اور وہ فاعل کسی تیسرے کا۔ اس طرح سے یہ سلسلہ لامتناہی حد تک بڑھتا چلا جائے گا جس کو عقل منظور نہیں کرتی۔

ب۔ اگر عالم قدیم ہے تو اس کی حرکت بھی قدیم ہوگی۔ قدیم حرکت

ہم معنی سے لانتنا ہی حرکت کی۔ اب عالم جو محدود ہے اس
 لانتنا ہی حرکت کا فاعل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ محدود سے
 محدود نتیجہ ہی برآمد ہوگا۔ لہذا وہ قوت جو عالم کو حرکت
 دے رہی ہے کسی جسم میں نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر جسم محدود ہوگا۔
 پس ماننا پڑے گا کہ وہ ایک ایسے فاعل کے سبب سے ہے
 جو غیر مادی ہے یعنی خدا۔

عالم کے قدیم فرض کرنے پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ جب
 خدا بھی قدیم ہے اور عالم بھی قدیم تو خدا عالم کے حادثات کا فاعل
 کیونکر ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب ابن طفیل ایک بڑی دلچسپ
 مثال سے دیتا ہے۔ فرض کیجئے ایک ہاتھ ہے جو ہمیشہ سے گردش
 کر رہا ہے۔ اس ہاتھ میں ایک گیند ہے۔ وہ بھی اس ہاتھ کے
 ساتھ ہمیشہ سے گردش میں ہے۔ اب اگرچہ ہاتھ کی گردش گیند
 کی گردش سے مقدم نہیں لیکن پھر بھی اس کا باعث ہے۔ یعنی ہاتھ
 کی حرکت بالذات ہے اور گیند کی حرکت مستعار اور ماخوذ یہی
 تعلق حرکت عالم اور فاعل مختار میں ہو سکتا ہے۔

اب دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ خدا کو حرکت عالم کا
 سبب مان بھی لیا جائے لیکن قدیم ہونے کے لحاظ سے عالم خدا کا
 لہ و لہ عالم اجسام اور ہر جسم کے محدود ہونے کے متعلق ابن طفیل کا
 استدلال آگے آئے گا۔

حریت اور مد مقابل ٹرتا ہے۔ اس کا جواب ابن طفیل کے پاس یہ ہے کہ عالم خدا سے غیر کوئی چیز نہیں۔ اسی کی ذات کا ظہور اور اسی کے نور کا پیر تو ہے یہ اس لئے اس کو قدیم مان لینے سے کوئی دوئی لازم نہیں آتی۔

صفات باری تعالیٰ اگرشتہ بحث سے یہ واضح ہو چکا کہ وہ محدث یا فاعل مختار غیر مادی ہے۔ اگر وہ مادی ہستی ہو گا تو اس کے لئے کسی دوسرے محدث یا فاعل کو فرض کرنا لازم ہو گا۔

وہ واجب الوجود ہے۔ عالم اور اس کے حادثات کی توجیہ اور تشریح کے لئے اس کا ماننا لازم ہے۔

وہ قدیم ہے اس لئے کہ اگر وہ حادث ہو گا تو پھر اس کے لئے کسی محدث کی ضرورت ہوگی اور ایک لانتناہی سلسلہ چلے گا جو عقلاً قابل قبول نہیں۔ وہ فاعل حقیقی ہے۔ تمام اعمال افعال اور خواص دراصل اسی کی طرف سے ہیں۔

وہ حسن جمال میں کامل ہے اس لئے کہ جو کچھ حسن و جمال نظر آتا ہے وہ اسی کا ادنیٰ پیر تو ہے۔

وہ غیر محدود علم، ارادہ اور قوت کا مالک ہے اس لئے کہ بغیر ان صفات کے اتنی وسیع کائنات کو چیلانا ممکن نہ تھا۔

لہٰذا اس عقیدہ کی توضیح و تشریح آگے آئے گی۔

وہ بے پایاں رحم و کرم والا ہے اس لئے کہ وہی سب کو پالتا ہے اور سب کی ضروریات کا کفیل ہوتا ہے۔

وہ بے نیاز ہے۔ سب اس کے محتاج ہیں وہ کسی کا محتاج نہیں۔ غرض ہستی واجب الوجود تمام صفات کاملہ کی حامل ہے۔ اس لئے کہ نقص اور غیر کمال کی تمام صفات اپنے اندر ایک منفی اور عدم وجود کا پہلو رکھتی ہیں۔ غیر کامل کیا ہے یہ کمال کا عدم۔ جو ہستی ہمہ اثبات اور خالص وجود ہو وہ کس طرح اس میں شریک ہو سکتی ہے۔

خدا اور روح کا تعلق | خدا غیر مادی ہستی ہے اور روح بھی ایک غیر مادی حقیقت۔ جس طرح

سورج سے روشنی ظاہر ہوتی ہے اسی طرح روح کا خدا کی ہستی سے یہاں یہ بیان کر دینا خالی از دجیبی نہ ہو گا کہ ڈیکارٹ اور سینٹ اہلیم نے تصور کمال سے ذات کامل کی ہستی کو اخذ کیا تھا۔ ابن طفیل ہستی خداوندی سے اس کی صفات کمال کو اخذ کرتا ہے۔ دونوں دلیلیں مختلف ہونے کے باوجود اپنے بانیوں کے ذہن کی ندرت اور اچھوتے پن کا ثبوت پیش کرتی ہیں۔ (ڈیکارٹ اور اہلیم کے دلائل کی تفصیلات کے لئے دیکھئے۔)

1. Meditations on the First Philosophy (Meditation III) by Descartes. 2. History of Medieval Philosophy – M. De Wulf P. 123

سے صدور ہوتا ہے۔ روح کے صادر ہونے کے یہ معنی نہیں کہ کوئی چیز ذات الہی سے کم ہو کر جسم میں داخل ہو جاتی ہے بلکہ روح ایک امر الہی ہے جو جسم سے متعلق ہو جاتی ہے اور اس سے اس طرح متحد ہو جاتی ہے کہ خیال میں بھی اس کو جدا نہیں کیا جاسکتا۔ اس روح کا خدا کی طرف سے جسموں پر برابر فیضان ہوتا رہتا ہے۔ روح جو ایک امر الہی یا فیضان الہی ہے اس کا تعلق ذات خداوندی سے بہت ہی انوکھا ہے۔ نہ تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ خدا ہے اور نہ یہ کہنا صحیح ہو گا کہ وہ خدا سے مختلف ہے جس طرح سورج کا عکس کسی آئینہ میں پڑتا ہے۔ تو نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ سورج ہے نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ آئینہ ہے۔ نہ وہ ان دونوں سے بالکل ہی مختلف ہے۔

اس کے علاوہ جس طرح سورج کی روشنی کا انعکاس مختلف جسموں میں ان کی صلاحیت کے مطابق مختلف طور پر ہوتا ہے اسی طرح اس روح کا اثر مختلف جسموں میں ان کی استعداد کے فرق کے مطابق مختلف نظر آتا ہے۔

روح کی ذات الہی سے مشابہت یا یکسانیت ابن طفیل کے نزدیک دو دلیلوں پر مبنی ہے :-

اول تو ذات الہی جو ایک غیر مادی وجود ہے اس کا علم حاصل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ذات الہی ہمیں حاصل ہو گئی یا اس

سے تقرب و اتصال حاصل ہو گیا۔ اب یہ تقرب اور اتصال جسم کو تو حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے ماننا پڑے گا کہ ہمارے اندر بھی ایک غیر مادی ذات ہے جو اس علم اور اتصال کا ذریعہ ہے۔ غیر مادی ہونے میں وہ ذات حق سے مشابہ ہے۔

دوسری دلیل صوفیانہ مشاہدہ اور مکاشفہ پر مبنی ہے مشاہدہ حق میں استغراق کی حالت سے واپسی پر ایک صوفی کو اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ اس کی ذات ذات حق سے جدا کوئی چیز نہیں۔

یہاں ابن طفیل نوظلاطونی

عقیدہ صدور

(Emanation)

صورت یا روح کے خدا سے
صدور کے مدارج ابن طفیل کے
صوفیانہ مشاہدات کی روشنی میں

کا منبع نظر آتا ہے نیز ابن سینا

کے اس عقیدہ سے متفق معلوم ہوتا ہے کہ ایک سے ایک ہی کا صدور ممکن ہے۔ لیکن وہ لفظ بہ لفظ ان کے نظریوں کی پابندی نہیں کرتا۔ وہ اپنے تجربہ اور مشاہدہ سے ان کے مرکزی مفہوم کی تائید کرتا ہے لیکن تفصیلات میں اپنے آپ کو ان کا پابند نہیں بناتا۔ اپنے تجربات اور مشاہدات وہ وحی ابن یقظان کی وساطت سے پیش کرتا ہے جن کا خلاصہ یہ ہے۔

اس نے استغراق محض اور فنا کے تام کی حالت میں فلک اعلیٰ کی غیر مادی ذات یا صورت کا مشاہدہ کیا۔ یہ نہ ذات حق تھی نہ

نفس فلک تھی نہ ان دونوں سے مختلف کوئی چیز تھی۔ اس نے اس کو ذات حق کے مشاہدہ میں مصروف پایا اور اس میں ایسا حسن و کمال اور ایسی لذت و فرحت دیکھی جو نہ لفظ و بیان میں آسکتی ہے نہ تصور و خیال میں۔ اسی طرح اس نے یکے بعد دیگرے ہر فلک کی غیر مادی ذات کا مشاہدہ کیا اور ویسا ہی حسن و کمال اور لذت و سرور پایا اور آخر میں اس نے عالم کون و فساد کی غیر مادی ذات کا مشاہدہ کیا جو اگرچہ ایک تھی لیکن اس میں کثرت کا گمان ہوتا تھا۔ اور اس کا ہر جز جو بہ ظاہر ایک الگ ذات معلوم ہوتا تھا ذات واحد الحق کی ثنا و صفت بیان کرنے میں مصروف تھا۔ ان ذاتوں میں بھی ویسا ہی کمال اور حسن اور لذت و سرور نظر آ رہا تھا جیسا کہ قبل والی ذاتوں میں۔

ان ذاتوں کے ذات حق سے صدور کی مثال ایسی تھی جیسے سورج کی روشنی پہلے ایک آئینہ میں جو سورج کے مقابل ہو پڑے اور اس میں سورج کا عکس نظر آئے۔ اب اس آئینہ سے دوسرے آئینہ میں اور دوسرے سے تیسرے میں غرض یکے بعد دیگرے مختلف آئینوں میں ہوتا ہوا یہ عکس متحرک پانی پر پڑے جس کی وجہ سے اس میں تعداد اور کثرت آجائے۔ اب ان تمام عکسوں میں اگرچہ سورج ہی کی روشنی اور صورت جلوہ گر ہے لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ سورج ہی ہیں۔ نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ آئینہ

ہیں۔ نہ وہ سورج اور آئینوں سے مختلف کوئی چیز ہیں۔ ان میں اور سورج میں ایک اچھوتا اور انوکھا تعلق ہے۔ جب ان کی اصل پر نظر کی جائے گی تو ان کو سورج سے منسوب کیا جائے گا اور ان کی کثرت سورج کی وحدت میں گم ہو جائے گی۔ اور جب ان آئینوں پر نظر ہوگی جن میں وہ منعکس ہو رہے ہیں تو ان پر سورج سے مختلف ہونے کا اور کثرت کا حکم لگایا جائے گا۔ یہی حال غیر مادی صورتوں کے ذات حق سے تعلق کا ہے۔

مختلف صورتوں کے ذات حق سے صدور کے متعلق بعض ذہنوں میں یہ منطقی شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ ذات حق واحد ہے اور صورتیں کثیر۔ کثرت کا کس طرح واحد سے صدور ہو سکتا ہے یا واحد کس طرح کثرت میں جلوہ گر ہو سکتا ہے۔

اس شبہ کا ایک جواب نور آئینوں کی تمثیل میں لیا گیا۔ لیکن ابن طفیل اس کا ایک اور مبصرانہ جواب دیتا ہے اور وہ یہ ہے :

کثرت اور وحدت کے یہ تصورات مادی اجسام ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ عالم الہی پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ عالم الہی کے متعلق اگر ہم ان الفاظ کو استعمال کریں تو اس میں مادیت کا کوئی پہلو آجانا ضروری ہے درآں حالیکہ عالم الہی مادیت اور اس کے تمام لوازمات سے بالکل پاک ہے۔ جو چیز اس عالم مادی

میں ناممکن اور ناقابل تصور ہے وہ عالم الہی میں حقیقت رکھتی ہے۔
 اس کے علاوہ مادی اجسام کے متعلق ہی وحدت اور کثرت
 کا تصفیہ کرنا دشوار ہے۔ ایک جسم ہی پر نظر ڈالئے۔ اپنے اعضا اور
 اجزاء کے لحاظ سے اس میں بے شمار کثرت نظر آئے گی لیکن ان کے
 باہم منسلک اور مربوط ہونے کے لحاظ سے وہ واحد معلوم ہوگا۔
 یہی حال کل عالم اجسام کا ہے۔ ایک نقطہ نظر سے اس میں بے حد
 حساب کثرت ہے۔ دوسرے نقطہ نظر سے وہ ایک عظیم جسم ہے۔
 جب مادی اجسام کا یہ حال ہے تو پھر عالم روحانی کے متعلق ہم کیسے
 کہہ سکتے ہیں کہ وہ واحد ہے یا کثیر۔

خدا اور مادی عالم کا تعلق | اوّل تو خدا وہ فاعل حقیقی ہے جو
 مادی عالم یا عالم اجسام کے تمام
 حوادث اور تغیرات کا ذمہ دار ہے۔

دوسرے ہر جسم (اور اس لئے عالم اجسام بھی) مادہ اور صورت
 پر مشتمل ہے۔ مادہ کا انحصار صورت پر ہے۔ اگر صورت نہ ہو تو مادہ
 بھی نہ ہو۔ اور صورت ذات حق سے ماخوذ ہے۔ اس لئے یہ

۱۔ روح کے متعلق ابن طفیل کے تصورات سے واضح ہوتا ہے کہ وہ سپینورا
 یا بعض دوسرے جدید فلسفیوں کی طرح روح کی ہمہ گیری
 (Panpsychism) کا قائل ہے۔ حوالوں کے لئے دیکھئے - Ethics

کنا غلط نہ ہوگا کہ مادی عالم کل کا کل ذات حق سے ماخوذ ہے۔
 غرض مادی عالم کی ذات۔ ذات حق کے مقابل یا اس کی حریف
 کوئی ہستی نہیں۔ بلکہ اسی کی صفات کا ظہور اور اسی کے نور
 کا انعکاس ہے۔

(Bk. II, prop. 7) - Spinoza, *Introduction to Philosophy*
 (Chap. I, Sec. 5) - Freidrich Paulsen.

باب چہارم

روح

روح یا صورت | جسم کی حقیقت دو معنی یا خصوصیات پر مشتمل ہے۔ ایک وہ جس میں تمام اجسام مشترک اور ایک دوسرے سے ناقابل امتیاز ہیں اور وہ ہے جسمیت محض (یا مادہ تمام اوصاف و خصوصیات سے معرا) دوسرے وہ معنی یا خصوصیت جو جسمیت محض پر زائد ہوتی ہے اور ہر جسم کو ایک خصوصیت اور انفرادیت بخشی ہے۔ اسی کی وجہ سے لوہا لوہا ہے اور پتھر پتھر۔ اور وہ ہے ان کی صورت یہی صورت ہر چیز کے افعال اور تمام امتیازی خصوصیات کا منبع ہے۔ یہی صورت ہے جس کو عام بول چال میں روح کہا جاتا ہے۔

صورت کے مدارج | جنہوں میں اعمال و افعال اور خواص کے لحاظ سے جو تفاوت نظر آتا ہو یہ ان کی روح یا صورت ہی کی وجہ سے ہے۔ حیوانی افعال حیوان کی صورت یا روح کی وجہ سے ہیں۔ نباتاتی افعال

نباتات کی صورت یا روح کا نتیجہ ہیں۔ اور بے جان اجسام کے افعال ان کی صورت یا روح (روح عام میں فطرت) کے رہیں منت ہیں۔

بعض اجسام میں ان کی جسمیت پر ایک ہی صورت کا اضافہ ہوتا ہے جیسے ہوا، پانی، مٹی وغیرہ۔ ان کی صورت خفت ثقل ٹھنڈک وغیرہ پر مشتمل ہوتی ہے۔

بعض اجسام میں اول الذکر کی صورت بھی موجود ہے اور اس کے علاوہ ان کی مخصوص صورت کا اضافہ ہے۔ جیسے نباتات کہ ان میں ثقل وغیرہ تو موجود ہی ہیں۔ مزید برآں ان کی مخصوص صورت بھی ہے جس کی وجہ سے ان میں تغذیہ اور نمو کے افعال پائے جاتے ہیں۔

اسی طرح حیوانوں میں بے جان اشیاء اور نباتات کی صورتیں بھی ہیں اور ان کے علاوہ ان کی اپنی مخصوص صورت بھی پائی جاتی ہے یعنی حرکت اور احساس۔

انسان میں بے جان اشیاء، نباتات، حیوانات تینوں کی صورتیں بھی پائی جاتی ہیں اور ان کے علاوہ مخصوص انسانی صورت بھی جس کی بنا پر عقل و استدلال اور علم و معرفت کا ظہور ہوتا ہے۔

عرف عام میں انسان کی اس غیر مادی مخصوص صورت ہی کو

روح کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہی روح انسان کو دوسرے
 حیوانوں سے ممتاز کرتی ہے اور اسی کے ذریعہ سے اس کو خدا
 کی معرفت اور اس سے اتصال حاصل ہوتا ہے۔

صورت کے مدارج اور تفاوت کی اصل | اوپر ذکر کیا جا چکا
 ہے کہ بے جان

اجسام کی فطرت سے لیکر انسان کی عاقل روح تک صورت کے
 مختلف مدارج پائے جاتے ہیں۔ ایسا کیوں ہے؟ اس کا جواب
 ابن طفیل یہ دیتا ہے کہ تمام صورتوں کی اصل ذات واجب الوجود
 ہے۔ اس ذات واجب الوجود سے صورتیں مختلفہ اس طرح صادر ہوتی
 ہیں جیسے سورج سے روشنی۔ جس طرح سورج اور اس کی روشنی
 ایک ہی ہے لیکن اجسام پر پڑ کر اس میں کثرت نظر آتی ہے اس
 طرح صورتوں میں بھی اصل کے اعتبار سے کوئی کثرت نہیں لیکن
 اجسام کی کثرت سے وہ کثیر نظر آتی ہیں۔

نیز جس طرح سورج کی روشنی باوجود ایک ہونے کے
 جب مختلف اجسام پر پڑتی ہے تو ان کی صلاحیتوں کے اعتبار
 سے اس کے انوکھے مختلف مدارج ہو جاتے ہیں۔ لطیف
 اجسام مثلاً ہوا میں سورج کی روشنی کا بالکل انوکھا نہیں ہوتا۔
 کثیف اور بے قلعی اجسام میں کچھ کچھ انوکھا ہوتا ہے جیسے پتھر
 لکڑی وغیرہ کثیف اور قلعی دار جسموں میں بہت کافی انوکھا

ہوتا ہے جیسے آئینے۔ ان آئینوں میں بھی بعض اس حد تک سوہج
کی روشنی کو اپنے اندر مرکوز کر لیتے ہیں کہ اس میں گرمی اور جلانی
قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس طرح روح کا تمام موجودات پر اللہ
کی طرف سے فیضان ہوتا ہے مگر بعض میں عدم استعداد کی وجہ
سے اس کا اثر تقریباً بالکل ظاہر نہیں ہوتا جیسے پتھر، مٹی، پانی وغیرہ
بعض میں کم کم اثر ظاہر ہوتا ہے جیسے نباتات۔ بعض میں ان کی صلاحیت
کی بنا پر بہت زیادہ اثر ظاہر ہوتا ہے جیسے حیوانات۔ حیوانوں
میں سے بعض میں قبولیت روح کی استعداد اتنی زیادہ ہوتی
ہے کہ ان میں اس کی مشابہت پیدا ہو جاتی ہے جیسے انسان
اور انسانوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں یہ مشابہت
اتنی گہری ہوتی ہے اور یہ صورت اتنی مستحکم ہو جاتی ہے کہ ساری
صورتیں اس میں کھو جاتی ہیں اور وہ ماسوا کو جلا دیتی ہے۔ یہ ایلیا
علیہ السلام کا درجہ ہے۔

صورت اور روح حیوانی | روح حیوانی کی دریافت کے وقت
یہ معلوم ہوا تھا کہ کسی حیوان کے
تمام افعال و خواص اس کی روح حیوانی کی وجہ سے ہیں۔ لیکن
روح حیوانی بھی ایک جسم ہی ہے چاہے کتنا ہی لطیف ہو۔ اس
لئے اس کے اندر بھی دو پہلو ہونگے۔ مادہ اور صورت۔ چونکہ ہم
دیکھ چکے ہیں کہ صورت ہی کسی جسم کے افعال اور خواص کا پائیدار

ہوتی ہے اس لئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ روح حیوانی کی صورت ہی اس کے تمام افعال و اعمال کی ذمہ دار ہے۔

صورت یا روح اور مادی | یہ مادی عالم مختلف قسم کے جسموں پر مشتمل ہے۔ جسم کے لئے دو پہلو
عالم کا علق | لازم ہیں مادہ اور صورت۔ دونوں

میں سے اگر ایک بھی کم ہو تو جسم جسم نہ ہوگا۔ اس سے ثابت ہوا کہ مادی عالم ایک طرح سے صورت پر انحصار رکھتا ہے اگر صورت کا خدا کی طرف سے فیضان نہ ہوتا تو اجسام بھی وجود میں نہ آتے اور یہ مادی عالم کل کا کل معدوم ہوتا۔

لیکن یہاں یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر صورت نہ ہوتی تو کم از کم مادہ کا تو وجود رہتا ہی اس لئے کہ جسم کی ترکیب میں صورت اور مادہ دونوں شامل ہیں۔

یہ شبہ درحقیقت غلط فہمی پر مبنی ہے۔ مادہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو پہلے سے وجود رکھتا ہو۔ اور جس سے بعد میں اگر صورت مل گئی ہو۔ صورت سے پہلے اور صورت کے بغیر مادہ کا وجود ہی ناممکن تھا۔ مادہ جس میں کوئی رنگ و بو کوئی شکل کوئی اتیاناز اور کوئی وصف نہ ہو اس لئے کہ یہ ساری چیزیں صورت سے ظہور پذیر ہوتی ہیں) کیا ہوگا؟ عدم محض۔ تو حقیقت یہ ہے کہ مادہ بھی صورت کے ساتھ ہی وجود میں آتا ہے۔ یا بہ الفاظ: بجز وجود اصلی سے

صورتوں کا صدور ہوتے ہی مادہ بھی وجود میں آجاتا ہے اور ان سے متعلق ہو جاتا ہے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ مادہ کا انحصار بھی صورت پر ہے لہذا سارا مادی عالم اور تمام اجسام صورت پر منحصر ہوئے۔

روح انسانی | روح انسانی انسان کی مخصوص غیر مادی صورت کا نام ہے۔ عام صورتوں کی طرح یہ بھی ایک امر ربی یا فیضان الہی ہے۔ یہ کوئی ایسی چیز نہیں جو جسم میں یہ بھی ہوئی ہو یا جسم سے گھری ہوئی ہو بلکہ امر الہی کی بنا پر یہ جسم سے متعلق ہو جاتی ہے اور اس طرح اس سے متحد ہو جاتی ہے کہ عقل احسا یا تصور کسی کے ذریعہ سے اس کو جسم سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ جسم ہے اور یہ روح۔ وہ سارے جسم سے وابستہ ہوتی ہے مگر جسمانیّت کی پابند نہیں ہوتی۔

روح انسانی کا انجام اور آغاز | اس عالم کون و فساد میں موت یا فنا فساد ہی کا دوسرا نام ہے۔ کسی چیز کا ایک صورت کو چھوڑ دینا اور دوسری صورت کو اختیار کر لینا ہی اس کی فنا ہے۔ بھول کی موت یہ ہے کہ وہ مٹی ہو جائے کوئلہ کی موت یہ ہے کہ وہ راکھ بن جائے۔ اس سے ظاہر ہے کہ موت یا فساد اجسام کے لئے ہے۔ جو چیز جسم نہ ہو اور جسمانیّت سے بالکل منزہ ہو جیسے صورت اس میں فنا کا

تصور کیا ہی نہیں جاسکتا۔ فساد صرف جسم کو چھوٹا ہے روح کو نہیں۔
اس سے ظاہر ہو گیا کہ روح غیر فانی ہے۔

اسی طرح روح انسانی کے آغاز کے متعلق ابن طفیل کا عقیدہ
یہ ہے کہ جہاں تک اس کی اصل کا تعلق ہے وہ ازلی ہے۔ جس
طرح سورج کی روشنی سورج میں ہمیشہ سے موجود تھی اسی طرح
روح انسانی اپنے سرچشمہ وجود میں ہمیشہ سے ہے۔ لیکن اگر جسم
سے متعلق ہونے کے اعتبار سے اس پر غور کیا جائے تو وہ ایک
خاص زمانہ میں آغاز رکھتی ہے۔

روح انسانی ایک غیر مادی | روح انسانی اور معرفت الہی
حقیقت ہے۔ اور خدا

بھی غیر مادی وجود ہے۔ پھر روح انسانی ذات خداوندی ہی سے
مانوڑ ہے۔ اس لئے انسان کے اندر یہی خدا کی معرفت اور علم
کا ذریعہ ہے۔

چونکہ غیر مادی ذات کو حاصل کرنا یا اس سے قریب ہونا مادی یا
جسمانی طور پر ممکن نہیں اس لئے ذات حق سے اتصال علم ہی کے
ذریعہ سے ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس کا علم ہی اس کی ذات کا حصول
ہے غرض علم معرفت اور مشاہدے کے ذریعہ سے روح انسانی
ذات الہی سے متصل اور متحد ہوتی ہے اور اسی میں اس کی سبب
سے بڑی سعادت ہے۔

روح انسانی کی سزا اور جزا | چونکہ روح انسانی کی عظیم ترین

سعادت اور لذت و سرور ذات خداوندی کے مشاہدہ میں ہے اس لئے اگر کسی شخص نے دنیاوی زندگی میں اس کو اپنا مقصود سمجھا ہوگا اور اس کی معرفت اور مشاہدہ کی کوشش کی ہوگی تو اس کی روح بدن کو چھوڑنے کے بعد بھی اس حالت میں قائم رہے گی اور اب چونکہ مشاہدہ حق میں جسمانی علائق اور احساسات کی رکاوٹیں بھی نہ ہونگی اس لئے روح ایسی لذت و سرور میں ہوگی جس کی کوئی انتہا نہیں۔ یہ مومن اور نیکو کاروں کا درجہ ہے۔

اس کے برخلاف جس نے اس زندگی میں جان بوجھ کر اس کے مشاہدہ سے اجراعن کیا ہوگا اس کی روح موت کے بعد بھی اس محرومی کی حالت میں رہے گی۔ اب چونکہ وہ مادی دلچسپیاں اور جسمانی لذتیں بھی اس کا ساتھ چھوڑ چکی ہونگی جن کی وجہ سے اس نے جلوہ حق سے منہ موڑا تھا اور اس کو اپنا مقصود ماننے سے انکار کیا تھا اس لئے وہ اب اپنی محرومی کو بری طرح محسوس کرے گی اور ایسی اذیت اور عذاب کی حالت میں ہوگی جس کی کوئی حد نہ ہوگی۔ یہ مشکین کی حالت ہوگی۔

کچھ لوگ ایسے ہونگے جنہوں نے اس کو اپنا مقصود تو سمجھا اور کبھی کبھی اس کے لئے کوشش بھی کی لیکن دنیاوی دلچسپیاں اور

زنجینیاں بار بار انہیں اپنی طرف کھینچ لیتی تھیں۔ جلوہ حق سے نہ تو انہوں نے بالکل پیچھ موڑی اور نہ اس کے حصول کی مسلسل کوشش کی۔ ان کی روحیں موت کے بعد جلوہ حق اور مشاہدہ حق سے ہمیشہ کے لئے محروم تو نہ ہونگی لیکن گناہوں سے مشاہدہ حق کی صلاحیتوں کو خراب کر لینے کی بنا پر کچھ عرصہ محرومی کی تکلیفیں اٹھانی پھر ان تکلیفوں سے اس خرابی کی تلافی ہو جانے کے بعد یہ بھی مشاہدہ حق کی لذتوں سے فیضیاب ہونے لگیں گی۔ یہ گنہگار مگر ایمان رکھنے والوں کا درجہ ہے۔

ان صورتوں کے علاوہ ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کسی نے ہستی واجب الوجود کے بارے میں کچھ نہ سنا نہ اس سے کبھی واقف ہوا۔ نہ اس کو یہ معلوم کہ اس کے مشاہدے کی کیا کیفیت اور لذت ہوتی ہے۔ تو موت کے بعد اس کی روح کو کسی محرومی کا احساس بھی نہ ہوگا۔ نہ وہ کوئی تکلیف اور اذیت محسوس کرے گی۔ یہ بے عقل جانوروں کی حالت ہے اگر کوئی انسان بھی بے عقلی کے اس درجہ میں ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ سے ابن طفیل کا آخرت کی سزا اور جزا کا نظریہ۔ اس کو وہ ایک مانوس شمال کے ذریعہ سے واضح کرتا ہے۔

فرض کیجئے کوئی شخص بھارت کے فرے سے واقف تھا۔ اب اگر اس کی بھارت قائم رہتی ہے اور اسے بے مثل حسن و

جمال کو دیکھنے کا موقع ملتا ہے تو ظاہر ہے کہ اسے اس میں بے انتہا لذت و سرور حاصل ہوگا۔ یہ پہلے گروہ کی مثال ہے۔

اس کے برخلاف کوئی شخص بصارت کی لذتوں سے واقف تھا مگر اس نے اپنی لاپرواہی سے بصارت کو ہمیشہ کے لئے کھودیا تو اس کی اذیت اور مصیبت کا کوئی ٹھکانا نہ ہوگا۔ یہ دوسرے گروہ کی مثال ہے۔

تیسری مثال اس شخص کی ہے جو بصارت کی لذتوں سے واقف تھا مگر کسی قدر بے احتیاطی سے اس نے اپنی بصارت کو نقصان پہنچا لیا۔ وقتی طور پر وہ ان لذتوں سے محروم ہو جائے گا۔ مگر کچھ تکلیف اٹھا کر، علاج یا آپریشن کے بعد اس کی بصارت لوٹ آئے گی اور وہ پھر ان لذتوں سے بہرہ اندوز ہونے لگے گا۔

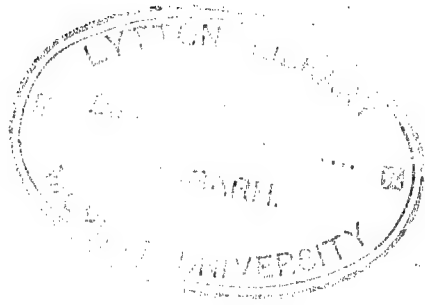
چوتھی مثال اس شخص کی ہے جو پیدائشی اندھا ہے۔ وہ بصارت کی لذتوں سے کبھی واقف نہیں ہوا اس لئے ان سے محروم رہے۔ پر کوئی اذیت یا تکلیف بھی نہیں محسوس کرتا۔

اس بحث سے واضح ہو گیا ہوگا کہ ابن طفیل کے نزدیک انعام آخرت یا جنت مشا ہدۂ حق کی لذتوں کا دوسرا نام ہے۔ اور عذاب جہنم ان سے محرومی کا مترادف۔

اس نظریہ کا ایک اور نازک پہلو بھی ہے۔ بعض لوگوں کے دل میں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ عذاب آخرت انتقام خداوندی کا

ہم معنی ہے۔ ایک شخص نے چونکہ خدا کے احکام کی خلاف ورزی کی ہے اس لئے خدا اسے عذاب دینا چاہتا ہے۔ گویا خدا دنیا کی حاکموں کی طرح اپنے غضب کی تسکین کے لئے سزا دیتا ہے۔ ابن طفیل اس خیال سے متفق نہیں۔ اس کے نزدیک عذاب انکار اور اعراض کا ایک نچرل نتیجہ ہے۔

یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی بہت ہی حسین منظر کسی کے سامنے ہو اور وہ اس سے اعراض کرے اور اپنی آنکھیں بند کر لے۔ اب اگر وہ اس جلوے سے محروم رہا تو کسی نے اس کو سزا نہیں دی بلکہ یہ اس کا اختیاری فعل تھا۔



باب پنجم عالم اجسام

ابن طفیل کا نظریہ جسم | جب ہم اپنے گرد و پیش نگاہ ڈالتے ہیں تو سب سے پہلے ہماری نظر مادی اجسام پر پڑتی ہے۔ اس لئے مادی اجسام کی حقیقت کو سمجھنا اور مادی عالم کی حقیقت کو متعین کرنا شروع سے فلسفہ کا مقصد رہا ہے۔ ابن طفیل بھی اپنے فلسفہ کی تشکیل میں نظریہ جسم کو بہت اہمیت دیتا ہے اور اسی پر اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھتا ہے۔ چنانچہ جسم کے متعلق اس کے خیالات حسب ذیل ہیں :-

جسم کی حقیقت دو وصفوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو جسمیت اور دوسرے جسمیت پر زائد کوئی وصف۔

جسمیت تمام اجسام میں مشترک ہے۔ جسمیت محض کے لحاظ سے کوئی جسم دوسرے جسم سے مختلف نہ ہوگا۔ لیکن اس وصف کے لحاظ سے جو جسمیت پر زائد ہے ایک جسم دوسرے جسم سے ممتاز ہوتا ہے۔ ان ہی دو اوصاف کو جن سے جسم مرکب ہے فلسفی مادہ اور صورت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مادہ وہ مشترک وصف ہے جس

کے لحاظ سے تمام اجسام ایک دوسرے سے ناقابل امتیاز ہیں۔ صورت وہ وصف ہے جس کی بنا پر ایک جسم دوسرے جسم سے متنازع و منفرد ہوتا ہے۔

مادہ اور صورت کے فرق کو ایک مثال کے ذریعہ سے وضع کیا جاسکتا ہے۔ فرض کیجئے مٹی کا ایک چورنگہ ہے۔ اسے بگاڑ کر ایک گولے کی شکل میں لے آئیے۔ اب اگر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ان دونوں حالتوں میں کوئی چیز ہے جو قائم اور مشترک ہے یعنی مٹی۔ لیکن اس مٹی کی شکل، اس کے طول عرض اور عین کا تناسب بدل گیا ہے۔ اسی مثال پر مادہ اور صورت کا قیاس کر لیجئے۔ مٹی جو ہر شکل میں قائم اور مشترک ہے مادہ کی قائم مقام ہے اور اس کی شکل اور اس کی ابعاد کا تناسب جو ہر تبدیلی کے ساتھ بدل رہا ہے صورت کا قائم مقام ہے۔ یہ مثال پورے طور سے مادہ اور صورت پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ مٹی میں اور کچھ اوصاف بھی پائے جاتے ہیں مثلاً رنگ و بو چکنا چٹ وغیرہ۔ اس کے برخلاف مادہ وہ پہلو ہے جس میں کسی قسم کی کوئی خصوصیت یا صفت نہ ہو اس لئے کہ اگر کوئی صفت اس میں آگئی تو وہ مادہ نہ رہے گا بلکہ صورت اور مادہ کا مجموعہ یعنی جسم ہوگا۔ ہر حال ادھر کی مثال میں اگر ہم مٹی کے اور اوصاف سے قطع نظر کر لیں اور مختلف شکلوں میں اس کی تبدیلی ہی پر غور کریں تو اس سے مادہ اور صورت کے تعلق کی وضاحت میں کچھ مدد مل سکتی

ہے۔

اجسام کے مدارج بہ اعتبار صورت | اوپر بیان کیا جا چکا ہے
کہ صورت کی بنا پر اجسام

ایک دوسرے سے ممتاز اور منفرد ہوتے ہیں۔ صورت ہی ہر جسم کے امتیازات، اوصاف اور افعال کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ اب صورت کے اعتبار سے اجسام میں مختلف مدارج پائے جاتے ہیں۔ جیسے بے جان اشیاء، نباتات، حیوانات، انسان۔ انسان کی صورت سب سے زیادہ اوصاف کی حامل ہے۔ اس کے بعد حیوانات، پھر نباتات اور سب سے آخر میں بے جان اشیاء کا درجہ ہو۔ بے جان اشیاء میں بھی اگر ایسے اجسام ڈھونڈے جائیں جن کی صورت کم سے کم اوصاف پر مشتمل ہو تو ہم ابتدائی چار عناصر پر پہنچیں گے یعنی لہٹی، پانی، ہوا اور آگ۔ ان ہی کی مختلف ترکیب اور تناسب سے باقی اجسام بنتے ہیں۔

ان مرکب اجسام میں کبھی تو عناصر کا ایسا امتزاج ہوتا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے مکمل طور پر ہم آہنگ نہیں ہوتے۔ ایک کی

لے اربعہ عناصر کا نظریہ یونانی فلسفہ سے ماخوذ ہے۔ اس کا بانی

Empedocles ہے۔ حوالہ کے لئے دیکھئے۔

Ancilla to the pre-socratic Philosophers
(Sec. 31) by K. Freeman.



قوت دوسرے کی قوت کو بے اثر کرنے کی کوشش کرتی ہے لیکن مجموعی طور پر غالب اور قوی عنصر کی صورت کا اثر نمایاں رہتا ہے۔ چونکہ ایسے مرکب جسم میں عناصر کا ایک قسم کا جبریہ اتحاد ہوتا ہے اس لئے قوی عنصر کے غلبہ سے باقی عناصر آزاد ہونے کی اور اس اتحاد کو توڑنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ آخر نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کچھ عرصہ کے بعد اس میں فساد (Decomposition) شروع ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر عناصر اس طرح ایک دوسرے سے ملیں کہ ان میں برابر کا اشتراک عمل اور مکمل توازن اور اعتدال ہو تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسے جسم میں کم و بیش ابتدائی عناصر کی سی پائیداری ہوگی اس لئے کہ کوئی عنصر اس اتحاد کو توڑنے کی کوشش نہیں کرے گا۔ دوسرے ایسا مرکب بے انتہا قوت اور صلاحیتوں کا مالک ہوگا اس لئے کہ اس میں تمام عناصر کی قوتیں اتحاد عمل اور ہم آہنگی کے ساتھ مصروف کار ہوں گی۔ روح حیوانی اسی قسم کا ایک جسم ہے جس میں عناصر کا انتہائی اعتدال پایا جاتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر اس کی صورت میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔ یہی اس کی قوت اور غیر معمولی صلاحیت کا راز ہے۔ اس لحاظ سے وہ اجسام سماوی سے مشابہ ہے۔ ان کی صورت میں بھی کوئی مخالفت نہیں پائی جساتی اور ان کا جسم بھی روح حیوانی کی طرح بڑی حد تک فساد سے

بری ہے۔ روح حیوانی چونکہ چاروں عناصر کے انتہائی اعتدال سے وجود میں آتی ہے اس لئے اس میں کسی عنصر کی طرح کوئی قطعی رجحان نہیں پایا جاتا۔ اور عناصر یا اجسام میں یا تو خفت پائی جائے گی (یعنی اوپر اٹھنے کا رجحان) یا ثقل (یعنی نیچے کی طرف جانے کا رجحان) لیکن روح حیوانی میں اس کے اعتدال کی وجہ سے نہ خفت ہوگی نہ ثقل۔ اگر اس کو وسط مکان (Middle of space) میں چھوڑ دیا جائے تو وہاں پر وہ قائم رہے گی۔ اور اگر وہ حرکت کرے گی تو اس کی حرکت اپنے ہی گمراہی ہوگی اور وہ مدد و شکل اختیار کرے گی۔ روح حیوانی کے اوصاف کے بیان کے ذریعہ سے ابن طفیل اجسام سماوی کی بعض خصوصیات کی تشریح کرنا بھی چاہتا ہے۔

ابن طفیل کے نزدیک روح حیوانی ایک سفید گرم کے مانند گرم بخاراتی ہوا ہوتی ہے جو دل کے ایک حصہ میں لپکتی ہوئی ہے دل سے اسے دماغ حاصل کرتا ہے اور دماغ سے سارے اعصاب یہی روح حیوانی حیوان کے تمام افعال و اعمال کی حرکت ہوتی ہے اور اس کم وحدت عطا کرتی ہی یہی روح حیوانی یا ابن حسی چیز تمام حیوانات اور نباتات میں وحدت کی بنیاد ہے اگرچہ روح حیوانی کے اثرات مختلف انواع میں مختلف نظر آتے ہیں لیکن یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک ہی پانی ہو وہ مختلف برتنوں میں تقسیم کر دیا جائے کسی میں وہ کم گرم ہوگی میں زیادہ گرم ہی روح حیوانی کا حال ہے۔

خفت اور ثقل کو قییم یونانی فلسفیوں نے جسم کے بنیادی اوصاف میں مانا ہے۔ اور بطوریکہ اسی خیال کا حامی ہے۔

عالم اجسام کی وحدت | فلسفہ کی شروع سے یہ کوشش رہی ہے
 کہ عالم کثرت کو کسی وحدت کے تحت میں
 لایا جائے۔ ابن طفیل بھی اس کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے دلائل
 حسب ذیل ہیں:

(۱) عالم باوجود اپنے اجسام کی کثرت کے ایک عظیم جسم معوم ہوتا ہے۔
 اجسام کی کثرت اس کے ایک جسم ہونے میں رکاوٹ نہیں دیتی۔
 اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ایک حیوانی جسم میں اعضا کی
 کثرت ہوتی ہے۔

(۲) مادہ یا جمیت کے اعتبار سے تمام اجسام ایک جیسے ہیں۔ گویا
 مادہ وہ مشترک پہلو ہے جس کی بنا پر سب اجسام کو ایک قرار
 دیا جاسکتا ہے۔

(۳) صورت کے لحاظ سے اگرچہ ایک جسم دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے
 اور بہ ظاہر صورت کثرت کی بنیاد معلوم ہوتی ہے لیکن ہم دیکھتے
 ہیں کہ صورت گھڑی گھڑی تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ برف پانی بن جاتا
 ہے اور پانی برف۔ لکڑی کوئلہ میں تبدیل ہو جاتی ہے اور کوئلہ
 دھواں بن جاتا ہے اور دھواں پھر جم کر ٹھوس شکل اختیار کر لیتا
 ہے۔ غرض اجسام کے ایک صورت سے دوسری صورت پر تبدیل
 ہونے سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ سب اجسام بنیادی طور پر
 ایک ہی ہیں۔

(۴) عالم کی وحدت کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام مادہ اور صورت پر مشتمل ہیں۔ مادہ کا انحصار صورت پر ہے اور صورت کا صدور ہوتا ہے ذات الہی سے۔ اس طرح کل عالم ذات الہی سے ماخوذ ہوا اور اپنی اصل کے لحاظ سے واحد ٹھہرا۔

عالم کی حیثیت اور حقیقت | عالم کی ابن طفیل کے نزدیک، کوئی خود مختار یا ذاتی حیثیت نہیں ہے۔ وہ ذات حق کا پرتو ہے یا اس کے نور کا انعکاس جس طرح سورج بے روشنی ظاہر ہوتی ہے اسی طرح خدا سے صورتوں کا صدور ہوتا ہے اور صورتوں کے صدور کے ساتھ ہی مادی اجسام وجود میں آجاتے ہیں۔ غرض ابن طفیل عالم کے وجود کا اور اس کے حقیقی ہونے کا اقرار کرتا ہے لیکن اس کو دستِ ثَم بالذات نہیں مانتا۔ اس لحاظ سے اس کا نظریہ افلاطون کے مقابلہ میں ارسطو سے زیادہ نزدیک ہے وہ عالم کو حقیقی ہی نہیں مانتا بلکہ ایک لحاظ سے غیر فانی بھی مانتا ہے۔ اس کے نزدیک قیامت کے یہ معنی نہیں کہ عالم بالکل معدوم ہو جائے گا۔ جب عالم خدا کے ظہور (Manifestation) کے سوا کچھ اور نہیں تو یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ اس کی ذات کا بالکل ظہور نہ ہو۔ جب

تک ذات ہے اس کا ظہور ہوتا رہے گا اور جب تک ظہور ہوتا رہے گا اُس وقت تک عالم کسی نہ کسی صورت پر باقی رہے گا۔ عالم کی فنا اس کی صورت کا تبدیل ہو جانا ہی ہے۔

عالم مکان میں محدود ہے | تمام عالم ایک بہت بڑے جسم کی مانند ہے اور جسم کے لئے محدود

ہونا ضروری ہے۔ ایسا جسم جس کی کوئی انتہا نہ ہو ایک ناقابل فہم چیز ہے۔ اس کو ثابت کرنے کے لئے ابن طفیل ایک بہت ہی دلچسپ استدلال پیش کرتا ہے۔ یہ استدلال جسم سماوی کو محدود ثابت کرنے کے لئے پیش کیا گیا ہے لیکن کل مادی عالم پر بھی اس کا ویسا ہی اطلاق ہو سکتا ہے۔ وہ استدلال یہ ہے:

جسم سماوی اس سمت سے جو ہماری طرف ہے یا اتنا محدود اور تنہا ہی ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ دوسری سمت میں بھی وہ محدود ہے یا بغیر نہایت کے پھیلتا چلا گیا ہے۔

فرض کیجئے کہ دوسری سمت سے جسم سماوی غیر محدود اور لامتناہی ہے۔ اب فرض کیجئے کہ اس سمت سے جو محدود ہے دو متوازی خطوط کھینچے جاتے ہیں جو عین جسم سے ہوتے ہوئے اس کے لامتناہی پھیلاؤ کے ساتھ لامتناہی تک چلے گئے ہیں۔

اب ان دونوں خطوط میں سے ایک میں سے ایک بڑا حصہ تنہا ہی بہت کی طرف سے کاٹ لیا جاتا ہے۔ پھر جو باقی رہتا ہے اس

کے کنارے کو جہاں سے وہ کاٹا گیا تھا غیر مقطوع خط کے برابر لایا جاتا ہے اور مقطوع خط کو غیر مقطوع خط پر رکھ دیا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ دونوں خط اس حالت میں برابر ہیں یا چھوٹے پڑے۔ برابر تو ہوں نہیں سکتے اس لئے کہ پہلے دونوں برابر تھے۔ اس کے بعد ایک میں سے ایک ٹکڑا کاٹ لیا گیا۔ تو اب وہ صرفاً دوسرے سے چھوٹا ہو گیا ہے۔ جب یہ خط چھوٹا ہو گیا ہے تو پھر وہ پڑے خط کے ساتھ ہمیشہ بڑھتا نہیں چلا جائے گا بلکہ درمیان میں منقطع ہو جائے گا یعنی تنہا ہی ہو جائے گا۔

اب اس مقطوع خط میں جو تنہا ہی ہو چکا ہے وہ پھل کاٹا ہوا حصہ جوڑ دیجئے۔ تو اب بھی وہ تنہا ہی رہے گا اس لئے کہ دو تنہا ہی مل کر تنہا ہی رہتے ہیں۔ اب یہ خط کٹا ہوا حصہ مل جانے کے بعد پھر دوسرے خط کے برابر ہو جاتا ہے۔ مگر یہ تنہا ہی ثابت ہو چکا ہے اس لئے دوسرا بھی تنہا ہی ہو گا۔ اور وہ جسم بھی جس کے سارے پھیلاؤ میں یہ خط چھپنے گئے تھے تنہا ہی ہو گا۔

بالکل اسی طرح اس جگہ سے جہاں پر ہم ہیں دو متوازی خطوط ایسے فرض کر کے جو دونوں طرف عالم کے پھیلاؤ کے ساتھ بڑھتے چلے گئے ہوں عالم کو محدود اور تنہا ہی ثابت کیا جاسکتا ہے۔

عالم قدیم ہے یا حادث | عام طور سے خدا پرست فلسفیوں کے لئے عالم کے قدیم یا حادث ہونے کا مسئلہ بڑی الجھن کا باعث ہوتا ہے۔ لیکن ابن طفیل اس سے بڑی خوبی کے ساتھ عہدہ برآ ہوتا ہے۔ وہ دونوں میں سے کسی ایک رائے کا بھی اپنے آپ کو پابند نہیں بناتا۔ اس کے نزدیک دونوں راؤں میں کچھ نہ کچھ شبہات اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

اگر عالم کو قدیم مانا جائے تو حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

- ۱۔ جس طرح مکان کے لحاظ سے لا محدود جسم کا ہونا عقل ممکن نہیں اسی طرح یہ اعتبار زمان لا نہایت وجود عقل میں نہیں آتا۔
 - ۲۔ عالم اپنے تغیرات اور حوادث سے الگ کوئی چیز نہیں۔ ان حوادث اور تغیرات کے بغیر اور ان سے پہلے اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور یہ تغیرات حادث ہیں۔ جب عالم ان پر مقدم نہیں تو وہ بھی حادث ہوا۔
- اب اگر عالم کو حادث مانا جائے تو یہ اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

- ۱۔ اگر عالم حادث ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک خاص وقت میں وہ وجود میں آیا۔ اور اس سے پہلے ایک وقت ایسا تھا

کہ وہ نہیں تھا۔ گویا وقت یا زمانہ اس کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھا یا اس سے متقدم تھا۔

لیکن زمانہ عالم اور تغیرات عالم سے غیر منفک ہے۔ اس لئے عالم کا زمانہ سے مؤخر ہونا قابل فہم نہیں۔

۲۔ اگر عالم حادث ہے تو اس کے لئے ایک محدث کا ہونا ضروری ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ محدث جس نے اسے واقع کیا وہ اس کو اسی وقت کیوں وقوع میں لایا۔ اس سے پہلے کیوں نہیں اگر اس کے اندر کوئی خاص تغیر پیدا ہوا جس کی وجہ سے وہ اس کے پیدا کرنے پر آمادہ ہوا تو اس تغیر کو کس نے پیدا کیا۔

غرض ان متضاد دلائل (Antinomies) کی بنا پر ابن طفیل کسی طرف فیصلہ نہیں کرتا بلکہ یہ دیکھتا ہے کہ ان راؤں کا خدا کے عقیدہ پر کیا اثر پڑتا ہے۔ آخر وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ دونوں رائیں اسے یکساں طور پر ایک غیر مادی فاعل مختار تک پہنچاتی ہیں۔ وہ اس طرح کہ:

(۱) اگر عالم حادث ہے تو ظاہر ہے اس کے لئے ایک محدث کا ہونا ضروری ہے اور اس محدث یا فاعل کا غیر مادی ہونا بھی لازمی ہے اس لئے کہ اگر وہ جسم ہوا تو کسی اور فاعل کا فاعل ہو گا۔

(ب) اگر عالم قدیم ہے تو اس کی حرکت بھی قدیم ہوگی۔

قدیم حرکت ہم معنی ہے لانتناہی حرکت کی۔

اب عالم جو محدود ہے اس لانتناہی حرکت کا فاعل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ محدود سے لامحدود نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ قوت جو عالم کو حرکت دے رہی ہے کسی جسم میں نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ہر جسم محدود ہو گا۔ پس ماننا پڑے گا کہ وہ ایک ایسے فاعل کی وجہ سے ہے جو غیر مادی ہے یعنی خدا۔

یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم قدیم ہے اور خدا بھی قدیم ہے تو ایک قدیم کو دوسرے قدیم کا فاعل کیونکہ فرض کیا جا سکتا ہے۔

اس شبہ کا جواب ابن طفیل ایک بڑی عمدہ مثال سے دیتا ہے۔ فرض کیجئے ایک ہاتھ ہے جو ہمیشہ سے حرکت میں ہے اس ہاتھ میں ایک گیند ہے۔ وہ بھی اس ہاتھ کے ساتھ ہمیشہ سے حرکت کر رہی ہے۔ اب اگرچہ ہاتھ کی حرکت گیند کی حرکت سے مقدم نہیں پھر بھی اس کا باعث ہے یعنی ہاتھ کی حرکت بالذات ہے اور گیند کی حرکت اس سے مستعار اور ماخوذ۔ ہو سکتا ہے یہی تعلق حرکت عالم اور فاعل مختار میں ہو۔

عالم کے قدیم فرض کرنے پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اس طرح عالم خدا کا حریف اور نہ مقابل ٹھہرتا ہے۔

اس کا جواب ابن طفیل کے پاس یہ ہے کہ عالم خدا سے غیر کوئی چیز نہیں۔ اس کی ذات کا ظہور اور اسی کے نور کا پیر تو ہے اس لئے اس کو قدیم مان لینے سے کوئی دوئی لازم نہیں آتی۔

باب ششم نظریہ اخلاقیات

انسانی زندگی کی سب سے بڑی سعادت
ابن طفیل کے نزدیک انسانی
زندگی کی سب سے بڑی سعادت
(Summum Bonum)

خدا کی معرفت، اس کے جلووں کا مشاہدہ اور ذات حق سے اتصال ہے۔ اس نصب العین کی تائید میں متعدد دلائل ہیں۔

(۱) روح انسانی ایک غیر مادی صورت ہے جو ذات حق سے مشابہ بھی ہے اور ماخوذ بھی۔ اس لئے ذات حق کی طرف اس میں کشش اور شوق ہونا ایک فطری امر ہے۔

(۲) عقلی دلائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عالم کے تمام تغیرات اور اشیاء کے تمام افعال و خواص ذات حق کی طرف سے ہیں جو حقیقی فاعل مختار ہے۔ جو بھی جمال یا حسن و خوبی کا شائبہ

کسی چیز میں ہے وہ اسی سے ماخوذ ہے۔ اس لئے عقل کا تقاضا ہے کہ انسان ان ناقص اور مستعار خوبیوں کو چھوڑ کر اصل سرچشمہ کمال و خوبی کو اپنی تمناؤں کا مرکز بنائے۔

(۳) صوفیانہ تجربہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مشاہدہ حق میں صوفی کو وہ بے پایاں لذت و سرور حاصل ہوتا ہے جو تصور و بیان میں آنا ممکن نہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ ذات حق کا مشاہدہ اور اس سے اتصال ممکن ہے بھی یا نہیں۔ ابن طفیل اس کا جواب اثبات میں دیتا ہے۔ اس کا استدلال حسب ذیل ہے۔

عقلی استدلال سے ہمیں وجود باری تعالیٰ کا ثبوت ملتا ہے اور اس کا علم حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم ہمیں اپنی غیر مادی ذات یا رُوح کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ چونکہ ذات ایک غیر مادی وجود ہے اس لئے اس سے قرب یا اس کا حصول علم ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اس کا علم ہی اس کی ذات ہے۔ اس کو جاننا ہی اس کو حاصل کرنا اور اس سے وصل ہونا ہے۔ غرض اس استدلال سے مشاہدہ حق اور وصال حق کا ممکن ہونا ثابت ہو جاتا ہے صوفیانہ تجربات اس کی عملی تصدیق کرتے ہیں۔

جلوہ حق اور وصال حق کے حصول کا
عملی پروگرام۔ تین قسم کے تشبہ
ابن طفیل کے
نزدیک انسانی ہستی
تین پہلوؤں پر مشتمل

ہے۔ ایک تو اس کا جسم ہے۔ جس میں وہ بے عقل جانوروں کے
مشابہ ہے۔ دوسرے اس کی روح حیوانی ہے جس میں وہ
اجسام سماوی سے ملتا جلتا ہے۔ تیسرے اس کی غیر مادی ذات
یا روح ہے جس میں وہ ذات حق سے مشابہت رکھتا ہے۔

ان تینوں پہلوؤں کے تقاضوں کی تسکین اس پر فرض ہے
غیر مادی ذات یا روح کی تسکین تو مقصود بالذات ہے اس لئے
کہ اسی کے ذریعہ سے اس کو ذات حق کا خالص مشاہدہ حاصل
ہوتا ہے جو انسان کی انتہائی سعادت ہے۔ روح حیوانی کے
قیام و بقا کی کوشش اس لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ
سے بھی مشاہدہ حق حاصل ہوتا ہے اگرچہ اس مشاہدہ میں تھوڑی
سی ملاوٹ بھی ہوتی ہے۔ اس کثیف مادی جسم کو برقرار رکھنے کی

لئے یہ ابن طفیل کے فلسفہ کا سب سے کمزور پہلو ہو۔ وہ اجسام سماوی کو عارف ذاتوں کا
مالک و ران کے جسم کو روح حیوانی کی طرح ایک غیر معمولی شئی کا عامل سمجھتا ہے۔ یہ دراصل
اس عہد کی علمی سطح اور تحقیقات کا نقص تھا جس سے کسی فلسفی کا بری ہونا بہت ہی مشکل تھا۔
۲۰ یہاں ابن طفیل افلاطون کے اس عقیدہ سے قریب معلوم ہوتا ہے کہ اعیان ثابۃ بنہ یا عالم
حقیقی کے جن کمال کا ادراک ہمیں عقل یا فلسفہ ہی کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن اس عالم ظاہر میں
بھی کچھ جھلک ہم اس حسن کمال کی دیکھتے ہیں اس لئے کہ یہ عالم ظاہر اس حقیقی عالم کی نقل
یا اس کا عکس ہے لیکن اس عالم کے مشاہدہ میں وہ جلوے محسوسات کے پردوں میں لپٹے
ہوئے ہوتے ہیں اس لئے انکی محض ایک جھلک سی نظر آتی ہے وہ بھی اسے جو عالم حقیقی کو یاد دہی

ضرورت اس لئے ہے کہ وہ روح حیوانی کے قیام کی لازمی شرط ہے۔
اب ان تینوں پہلوؤں کی رعایت سے اس پر تین قسم کے تشبیہ
عائد ہوتے ہیں۔

تشبیہ اول یعنی ان اعمال کی نقل کرنا جن کے ذریعہ سے حیوان اپنے
جسم کی حفاظت اور تسکین حاصل کرتے ہیں۔
تشبیہ ثانی یعنی روح حیوانی کی خاطر اجسام سماویہ کی حرکات اور
افعال کی نقل کرنا۔

تشبیہ ثالث یعنی غیر مادی ذات یا روح کی خاطر ذات حق سے مشابہت
یا صفات الہیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرنا۔

تشبیہ اول کے سلسلہ میں دو قسم کے فرائض عائد ہوتے ہیں۔

- (۱) جسم کو اندرونی طور پر مدد پہنچانا اور غذا وغیرہ مہیا کرنا۔
- (۲) بیرونی خطرات و نقصانات مثلاً موسموں کی شدت، موزمی ہائروں
وغیرہ کے حملوں سے جسم کو بچانا۔

اس ضمن میں یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ جسم کی تسکین مقصود
بالذات نہیں بلکہ جسم اور خواہشات جسمانی میں مشغولیت ایک حد تک
مشاہدہ حق میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہے۔ مگر چونکہ روح حیوانی
کے قیام کے لئے جسم کی بقا ضروری ہے۔ اس لئے اس کی پروا
اور پرداخت میں کوشش کرنا، اسی حد تک جائز ہے جتنا اشد ضروری
ہو۔ غذا اتنی ہی کھانی جائے جتنی جسم روح کے رشتہ کو قائم رکھنے کے لئے
ضروری ہو اور سبوقت کھانی چاہئے جب انسان بغیر اسکے نہ رہ سکتا ہو۔

چونکہ حیوانات اور نباتات اللہ تعالیٰ کی صنعت ہیں اور اس کی صنعت کو مٹانا جائز نہیں اس لئے اگر ممکن ہوتا تو ان سے مکمل پرہیز لازم تھا۔ لیکن ان سے مکمل پرہیز کرنے میں ایک بہتر صنعت الہی یعنی جسم انسانی کا ضائع ہونا ہے اس لئے بقدر ضرورت ان سے انتفاع جائز ہے۔ پھر بھی جہاں تک ہو سکے سہریوں اور پھلوں پر قناعت کی جائے۔ ان میں بھی ایسی چیزوں کو ترجیح دی جائے جن کی کثرت ہو۔ جو پاک کر گرنے کے قریب ہوں یا جن کے بیجوں سے ویسے ہی دوسرے پودے وجود میں آجائیں۔ اگر یہ دستیاب نہ ہو تو انڈے یا کثرت سے پائے جانے والے جانوروں کا گوشت بھی استعمال کیا جاسکتا ہے مگر بقدر قوت لایموت۔

تشریفاتی کے سلسلہ میں اجسام سماوی کی تین قسم کی صفات کا تتبع ضروری ہے۔ (۱) اجسام سماوی کی صفات خود اپنے وجود کے بارے میں مثلاً پاک، صاف اور روشن اور ہر قسم کی گندگی اور کدورت سے دور ہونا۔ ان کی حرکت اپنے مرکز یا اپنی ذات کے گرد ہونا۔

(۲) اجسام سماوی کی وہ صفات جن کا تعلق دوسروں سے ہے مثلاً دوسرے اجسام کو گرمی، سردی یا روشنی پہنچانا۔ ان کی زندگی میں معاون ہونا۔

(۳) اجسام سماوی کی وہ صفات جن کا تعلق ہستی واجب الوجود

سے ہے۔ مثلاً وہ ہستی واجب الوجود کی آرزو رکھتے ہیں اور بغیر کسی خلل و اعراض کے مستقلاً اس کے مشاہدہ میں منہمک ہیں۔ اس کی مرضی کے مطابق حرکت کرتے ہیں۔

ان صفات کے تشبہ کے سلسلہ میں ایک طالب حق پر تین قسم کے فرائض عائد ہوتے ہیں۔

(۱) اپنے جسم اور لباس وغیرہ کو پاک صاف رکھنا۔ کبھی کبھی رقص و وجد کی شکل میں اپنی ذات کے گرد چکر لگانا وغیرہ۔

(۲) تمام جانوروں بلکہ نباتات اور غیر ذی روح اشیاء پر بھی رحم و شفقت کرنا۔ ان کو فائدہ پہنچانا اور ان کی راہ سے رکاوٹوں اور تکلیفوں کو دور کرنا۔

(۳) اپنے تمام شوق اور توجہ کو ذاتِ حق پر مرکوز کرنا۔ سب سے یکسو ہو کر اس پر غور و فکر کرنا اور اس کے مشاہدہ کی کوشش کرنا۔

تشبہ ثالث کے سلسلہ میں ذات واجب الوجود کی دو قسم کی صفات کو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرنا لازم ہے۔

(۱) اثباتی صفات مثلاً علم، قدرت، حکمت وغیرہ

(۲) منفی صفات مثلاً جسمیت اور اس کے لواحق سے پاک ہونا۔

اثباتی صفات میں بھی تنزیہ ضروری ہے یعنی جسمیت کا کوئی شاہدہ ان میں نہ آنے پائے۔ چونکہ یہ صفات ذاتِ حق کو تقسیم

نہیں کرتیں اور نہ اس سے الگ کوئی چیز ہیں اس لئے ان صفات کا تتبع یہی ہے کہ اس کی ذات کے حصول کی کوشش کیجائے۔ اس کی ذات کا حصول اس کے علم اور مشاہدہ پر مبنی ہو اس لئے علم اور مشاہدہ کی کوشش کرنا فرض ہوا۔

منفی صفات کا تتبع یہ ہے کہ جسمیت اس کے لواحق اور محسوسات سے جہاں تک ممکن ہو سکے گریز کی جائے۔ صفات الہی میں جسمیت اور مادیت کا شائبہ نہ آنے دیا جائے۔ تمام چیزوں سے تمام عالم محسوس سے یہاں تک کہ اپنی ذات سے قطع نظر کر کے اس کے علم اور مشاہدہ کی کوشش کیجائے۔

یہ ہے ابن طفیل کے نزدیک انسانی زندگی کی سب سے بڑی سعادت کے حصول کا راستہ۔ اس پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابن طفیل تین قسم کے فرائض کو مانتا ہے۔ (۱) خدا کے ساتھ (۲) اپنے نفس کے ساتھ (۳) دوسروں کے ساتھ۔ اول الذکر فرائض سب سے اہم ہیں اور باقی دونوں اقسام کی بنیاد مشاہدہ حق مقصود بالذات ہے۔ اپنے جسم کی رعایت و تسکین اس لئے ضروری ہے کہ وہ رُوح حیوانی کی بقا کا ذریعہ بلکہ مشاہدہ حق میں معاون ہو۔ دوسروں کی خدمت اس لئے لازم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صنعت ہیں اور ان کا برقرار رکھنا اس کی صنعت کا قائم رکھنا ہے اور اس کی رضا کے حصول کا ذریعہ ہے۔

یہ بات خاص طور سے قابل توجہ ہے کہ دوسروں کے ساتھ فرائض میں ابن طفیل انسانوں اور حیوانوں ہی کو شامل نہیں سمجھتا بلکہ وہ نباتات اور جمادات تک بھی ہماری محبت اور بہرہ ریزی کا مستحق سمجھتا ہے۔

باب ہفتم

ابن طفیل کے فلسفہ کے دوسرے اہم اجزاء

ابن طفیل کا نظریہ علم | نظریہ علم کے متعلق یورپ کے جدید فلاسفہ مختلف گروہوں میں بیٹے ہوئے ہیں۔ بعض تجربہ کو علم کی تائید یا رد دیتے ہیں جیسے لوک برکلی اور ہوم وغیرہ بعض عقل کو علم کا ذریعہ ٹھراتے ہیں جیسے ڈیکارٹ، اسپینوزا اور لابنیز وغیرہ۔

ابن طفیل کے نظریہ علم کی خوبی یہ ہے کہ وہ کسی ایک محدود نقطہ نظر پر مبنی نہیں۔ وہ علم کی تعمیر میں تجربہ کو بھی ضروری سمجھتا ہے اور عقل و ادراک کو بھی اس طرح اس کا نظریہ کسی قدر کانٹ کے نظریہ سے مماثلت رکھتا ہے جو تجربہ بین اور عقل بین کے درمیان کی راہ اختیار کرتا ہے۔ لیکن حقیقت کی انتہائی گہرائیوں میں پہنچنے کے لئے وہ ”مشاہدہ“ اور ”نظر“ کا بھی قائل ہے۔ اس لحاظ سے وہ برگساں اقبال اور ایسے دوسرے فلسفیوں سے ہم آہنگ نظر آتا ہے جو ”وجدان“ یا ”نظر“ کے قائل ہیں۔ وہ ہستی باری تعالیٰ کے تصور کو روح انسانی میں پہلے سے مرثم مانتا ہے لیکن اس کے

علم اور معرفت تک پہنچنے میں تجربہ، عقل اور ”نظر“ تینوں سے کام لیتا ہے۔ غرض ہر ذریعہ سے وہ اس کی صلاحیت اور رسائی کے مطابق کام لیتا ہے اور ایک کی جانبداری میں دوسرے کو نہیں ٹھکراتا۔ حسی مشاہدہ (Sense perception) کے متعلق ابن طفیل کا نظریہ یہ ہے کہ انسان کے اندر جو مختلف حواس ہیں مثلاً باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ یہ روح حیوانی کی مدد سے اپنا اپنا فعل انجام دیتے ہیں۔ روح حیوانی کا مستقر دل ہی دل سے دماغ اس کو حاصل کرتا ہے اور وہ دماغ کے مختلف حصوں میں بٹ جاتی ہے۔ دماغ سے وہ مختلف راستوں کے ذریعہ سے مختلف اعضا میں پہنچتی ہے اور ان کے عمل کا باعث ہوتی ہے۔ اب یہ حواس جو عمل کرتے ہیں اس کی اطلاع ان ہی راستوں کے ذریعہ سے دماغ کو پہنچتی ہے۔

دماغ کے اندر مختلف قوتیں جاگزیں ہیں جن کا تعلق مختلف اعمال و افعال سے ہے۔ مثلاً چیزوں کے رنگ، بو، ذائقہ وغیرہ جاننے کی قوت۔ لذت و الم، خوشگوار و ناخوشگوار کے احساس کی قوت۔ خوشگوار چیزوں کی طرف بڑھنے اور ناخوشگوار چیزوں سے بچاؤ کی قوت۔ قوت متخیلہ وغیرہ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن طفیل ذہنی زندگی کی ان ہی تین پہلوؤں میں تقسیم کا قائل تھا جو ایک زمانہ تک جدید انسیات پر حاوی رہی۔ یہاں نامناسب (نوٹ ایندہ صفحہ پر پڑے)

نہ ہوگا اگر ہم ابن طفیل کی عبارت کا ایک حوالہ لفظ بہ لفظ نقل کر دیں جس سے اس کی نظر کی وسعت کا کچھ اندازہ ہو سکے :

”اس نے ارادہ کیا کہ وہ جانے کہ کس چیز کے ذریعہ اس کو یہ علم حاصل ہوا ہے۔ اور اس نے کس قوت کی مدد سے اس موجود کا ادراک کیا ہے۔ تو اس نے اپنے سارے حواس پر غور کیا اور یہ سامعہ، باصرہ، شامہ، ذائقہ اور لامہ ہیں۔ پس اس نے دیکھا کہ یہ سب کے سب کسی چیز کا ادراک نہیں کرتے سوائے جسم کے یا وہ چیز جو جسم میں ہو۔ مثلاً کان سموعات کا ادراک کرتا ہے اور یہ وہ شے ہے جو اجسام کے تضاد کے وقت ہوا کے موج سے پیدا ہوتی ہے۔ اور آنکھ صرف رنگوں کا ادراک کرتی ہے۔ اور شامہ بوؤں کا ادراک کرتا ہے۔ اور ذائقہ مزے کا ادراک کرتا ہے۔ اور لامہ سختی نرمی کھدرے پن اور چکناہٹ کا ادراک کرتا ہے۔ اور اسی طرح قوت متخیلہ کسی چیز کا ادراک نہیں کرتی سوائے اس کے جس میں طول عرض اور عمق ہو۔“

(نوٹ: پچھلے صفحے کا) یعنی (Cognition, Affection & Conation) تفصیلات کے لئے دیکھیے بینڈل آف سائیکا لوجی از اسٹاڈٹ۔
 لے جی ابن یقظان (اردو ترجمہ)

حتیٰ مشاہدہ کے متعلق ابن طفیل کے نظریہ سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اس میں اور تجربین میں کم از کم اس مسئلہ کے بارے میں کوئی فرق نہیں۔ لیکن یہ غلط فہمی ابن طفیل کے سطحی مطالعہ پر مبنی ہوگی جہاں تک فلسفیانہ عقیدہ کا تعلق ہے ابن طفیل عینیت (Ideism) یا عقلیت کی طرف جھکتا ہے۔ ”جھکتا ہے“ ہم نے اس لئے کہا کہ وہ عینیت اور عقلیت کے عام نظریوں کی طرح انتہا پسند نہیں۔ حتیٰ مشاہدہ اور سائنسی علم میں وہ تجربہ کو ناگزیر قرار دیتا ہے لیکن وہ مشاہدات اور احساسات وغیرہ کی کثرت کے پیچھے ایک قوت فاعلہ کو مانتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ صاف الفاظ میں قوت عقلی کا اعتراف کرتا ہے :

”وہ عقل جو اس کی (یعنی مقررہ کی) مراد ہے اور اس جیسے لوگوں کی وہ قوت ناطقہ ہے جو محسوس موجودات کے افراد پر غور کرتی ہے اور ان سے معنی کلی کا استنباط کرتی ہے“۔

متذکرہ بالا الفاظ سے ایک اہم حقیقت کی طرف ہماری توجہ مبذول ہوئی ہے۔ وہ یہ کہ عقل کا ذکر کرتے وقت ابن طفیل کے پیش نظر استقرائی منطق (Inductive Logic) ہے۔ اس لئے کہ متذکرہ بالا تعریف اسی پر صادق آتی ہے۔

لے جی ابن یقظان (اُردو ترجمہ)

جی، ابن یقظان میں جی کی نشوونما کے سلسلہ میں بھی ابن طفیل نے زیادہ تر استقرائی استدلال ہی سے کام لیا ہے۔ روح حیوانی کی دریافت نیچر کے افراد سے مختلف اجناس اور انواع کا پتہ لگانا یعنی (Classification) یہ ساری چیزیں استقرائی منطق ہی سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان حقائق کو دیکھ کر یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ استقرائی منطقی کا بانی ابن طفیل ہے نہ کہ سبک جیسا کہ اکثر یورپین مصنفین بیان کرتے ہیں۔

سین یاں بھی ابن طفیل انتہا پسندی سے اجتناب کرتا ہے۔ علم حاصل کرنے میں وہ (Deductive reasoning) استخراجی استدلال کو بھی اتنا ہی ضروری سمجھتا ہے اور جہاں غرض سے تیار ہوتی ہے اس سے کام لیتا ہے۔ اکثر استقرائی نتائج یا مفروضات (Hypotheses) کی تصدیق کے لئے وہ استخراجی استدلال کو استعمال کرتا ہے۔ غرض سائنسی علم کے حصول میں وہ اس کے ہر طریقہ سے کام لیتا ہے جو جدید سائنسی تحقیقات میں کام میں لایا جاتا ہے۔

فلسفہ زبان | زبان کی حقیقت، اس کی رسائی اور حدود کے بارے میں ابن طفیل نے بعض نہایت ہی مفید خیالات کا اظہار کیا ہے۔ زبان کے متعلق اس کا فلسفہ یہ ہے کہ زبان عالم اجسام کے مادی ماحول میں مادی ضروریات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے

اس لئے وہ اجسام کی خصوصیت اور ان کے متعلقات کے اظہار پر قدرت رکھتی ہے۔ جو چیز نہ جسم ہو نہ جسم سے کسی قسم کا علاقہ رکھتی ہو اس کے بیان کرنے سے وہ قاصر ہے۔ اسی لئے جب غیر محسوس اور غیر مادی حقائق کے لئے زبان کو استعمال کیا جائے گا تو اس میں مادیت کا شائبہ ضرور آجائے گا۔ صوفیانہ تجربات کے ذکر میں وہ لکھتا ہے:

”ع اس کے (یعنی عالم الہی کے) متعلق مجموعہ الفاظ میں سے کبھی کوئی لفظ نہ بولا جائے گا مگر یہ کہ وہ حقیقت کے خلاف کچھ غلط گمان پیدا کرے گا“۔
اسی سلسلہ میں آگے چل کر وہ لکھتا ہے:

”الفاظ ہر حال میں غیر حقیقت کا داہمہ پیدا کرتے ہیں۔“
ابن طفیل اپنے اس نظریہ میں بڑی حد تک کانت کے نتائج فکر کی پیش بینی کر رہا ہے۔ کانت نے عالم حقیقت (noumena) اور عالم ظاہر (Phenomena) کے اختلاف کو پیش کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ عالم حقیقت ہمارے ذہنی سانچوں اور علمی ضابطوں میں آتا ہے۔ ابن طفیل دعویٰ کرتا ہے کہ عالم الہی کی کیفیات الفاظ اور بیان کی قید میں محصور نہیں ہو سکتیں۔ حاصل اس کا
۱۷ جی ابن یفطان (اردو ترجمہ) ۱۷ جی ابن یفطان (اردو ترجمہ)

بھی وہی ہے۔ الفاظ اور بیان آخر ہمارے ذہنی تصورات ہی کے قائم مقام ہیں۔ جو چیز الفاظ میں نہیں آتی وہ تصور میں بھی نہیں آتی اور سوچی سمجھی نہیں جاسکتی۔ اسی لئے ابن طفیل حی ابن یقظان کے مشاہدات کے لئے بار بار یہ کہتا ہے کہ نہ کسی آنکھ نے ان کو دیکھا ہے نہ کسی کان نے ان کو سنا اور نہ کسی دل میں ان کا خیال گذرا۔ غرض ابن طفیل کانٹ سے اس مسئلہ میں متفق ہے کہ عالم الہی ہمارے معمولی علم کا موضوع نہیں بن سکتا۔ لیکن ابن طفیل ایک ماورائے حواس مشاہدہ یا نظر کا قائل ہے لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ اس مشاہدہ اور نظر کو منطقی بحث یا زبان و الفاظ کے دائرہ میں نہیں لایا جاسکتا۔ ایک جگہ تو بہت ہی واضح اور مؤثر الفاظ میں اس حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔

”کثیر اور قلیل، واحد اور وحدت، جمع اور اجتماع اور افتراق

یہ سبب کے سبب اجسام کی صفات ہیں اور یہ ذاتیں جو مادہ سے جدا ہیں اور ذات غزوجل کو جاننے والی ہیں ان کے لئے مادہ سے ان کی بریت کے سبب، یہ لازم نہیں ہے کہ کہا جائے کہ وہ کثیر ہیں اور واحد نہیں ہیں۔ اس لئے کہ کثرت بعض ذاتوں کی بعض سے مفارقت کے لئے ہے اور اسی طرح وحدت صرف اتصال کے لئے ہے۔ اور ان میں سے کوئی چیز نہیں سمجھی جاسکتی مگر مرکب اور مادہ سے ملحق معنی میں۔ لیکن اس جگہ تغیر کا میدان بہت تنگ ہو جاتا ہے۔ اس لئے

کہ اگر تم ان جدا ذاتوں کی تعبیر کے لئے جمع کا صیغہ استعمال
 کرو جیسا کہ ہمارے یہ الفاظ ہیں تو ان میں کثرت کے معنی کا
 وہاں پیدا کرنا ہے حالانکہ وہ کثرت سے بری ہیں اور اگر
 تم ان کی تعبیر یہ صیغہ واحد کرو تو یہ اتحاد کے معنی کا وہاں
 پیدا کر لیا اور وہ ان کے لئے محال ہے۔ ۱۰

ابن طفیل کے فلسفہ زبان کا ایک خاص پہلو یہ ہے کہ وہ پرواز فکر
 اور معرفت حقائق میں زبان کو ضروری نہیں سمجھتا۔ حی ابن یقظان بغیر زبان
 والفاظ کی رہنمائی کے علم اور معرفت کی تمام ضروریات طے کر رہے ایک
 جگہ حی۔ کیے صوفیانہ تجربات کے سلسلہ میں ابن طفیل لکھتا ہے:-
 ”سب کی سب چیزیں مٹ گئیں اور دھندلی ہو گئیں اور
 فنا میں بکھری ہوئی گرد کی طرح بن گئیں اور کچھ باقی نہیں
 رہا سوائے اس موجود کے جو واحد ہے حق ہے اور دائم الوجود
 ہے۔ اور وہ اپنا یہ قول کہ رہا تھا اس کی ذات پر کوئی
 رائد معنی نہیں ہے۔ کس کی ہے آج کے دن بادشاہی؟ واللہ
 واحد القہار کی۔ تو اس نے اس کا کلام سمجھا اور اس کی آواز
 کو سنا اور اس بات نے کہ وہ اس کے کلام کو نہیں جانتا
 تھا اور نہ وہ خود کلام کر سکتا تھا اسے اس کلام کی فہم سے
 نہیں روکا۔“ ۱۱

۱۰ حی ابن یقظان (اردو ترجمہ) ۱۱ حی ابن یقظان (اردو ترجمہ)

فلسفہ اور مذہب کا تعلق | شروع میں بتایا جا چکا ہے کہ ابن طفیل
کا ہی ابن یقظان کے لکھنے سے

ایک مقصد یہ بھی تھا کہ فلسفہ اور مذہب کے تعلق پر روشنی ڈالی جائے
یہ بحث تفصیل کے ساتھ کتاب کے بالکل آخری حصہ میں ہمارے سامنے
آتی ہے۔ اس بحث سے ابن طفیل کے نظریہ کے متعلق جو حقائق اخذ
ہوتے ہیں ان کو یہاں ہم مختصراً بیان کرتے ہیں۔

حقیقت کے لحاظ سے فلسفہ اور مذہب میں بالکل ہم آہنگی ہے۔
مذہب میں کوئی بات عقل اور حکمت کے خلاف نہیں۔ ایک بے لوث
اور غیر جانبدار فلسفی اپنے تجربہ، عقل و ادراک اور مشاہدہ اور کاشفہ
کے ذریعہ سے مذہب کے تمام بنیادی حقائق کو دریافت کر سکتا ہو۔
فلسفہ کا مقصد اور نیت بھی وہی وجود حقیقی ہے جو مذہب کا۔
لیکن اس ہم آہنگی اور اتفاق کے باوجود دونوں میں کچھ فرق بھی ہیں۔
۱۔ فلسفہ کا ذریعہ علم تجربہ، عقل و ادراک اور مشاہدہ اور کاشفہ
ہیں۔ پیغمبر کو بھی مشاہدہ اور کاشفہ حاصل ہوتا ہے لیکن اس
کے علم کی اصل بنیاد وحی الہی ہوتی ہے۔ بہر حال پیغمبر کا علم بھی چاہے
اس کا ذریعہ مختلف ہو، براہ راست اور ذاتی ہوتا ہے لیکن
تمام پیروان مذہب کے لئے مذہبی حقائق روایت اور نقل پر
مبنی ہوتے ہیں۔ ان کی ذاتی دریافت نہیں۔

(۲) مذہب میں عالم الہی یا عالم روحانی کے اکثر حقائق اسے متعارف

اور تشبیہوں کے ذریعہ سے بیان کئے جاتے ہیں۔
 فلسفہ میں ان کی اصل حقیقت اور باطنی معنی سے بحث کی جاتی ہے۔
 (۳) فلسفہ ان مخصوص لوگوں کے لئے ہے جو ایک خاص ذہنی ہندو
 اور ایک خاص مزاج رکھتے ہوں۔

مذہب کا تعلق عام انسانوں کی تربیت اور اصلاح سے ہے۔
 (۴) فلسفہ عالم حقیقت تک ہماری رسائی کر کے ہمیں زندگی کا مقصد
 بتاتا ہے کہ ہم تمام مادی خواہشات اور مادی تعلقات سے
 قطع نظر کر کے اپنی ساری کوششیں اور ساری توجہ ذات حقیقی
 کے مشاہدہ پر مرکوز کر دیں۔

مذہب ہماری پوری زندگی کو پابند نہیں بناتا بلکہ اس کے لئے ایک
 کم سے کم ضروری حد مقرر کر دیتا ہے اور اس سے آگے ہمیں
 دنیاوی امور اور معاملات میں حصہ لینے کی اجازت دیتا ہے
 اور اس کے حدود اور قوانین بتاتا ہے۔

(۵) فلسفہ کا نقطہ نظر انفرادی ہے اور مذہب کا اجتماعی۔
 فلسفہ کسی خاص صلاحیت رکھنے والے شخص کو اس کی سعادت
 کا راستہ بتاتا ہے اور مذہب عام لوگوں کو سوسائٹی میں رہنے
 سیکھنے کے طریقے تعلیم کرتا ہے۔

ان اختلافات کی اصل وجہ یہی ہے کہ پیغمبروں کا خطاب عام
 انسانوں سے ہوتا ہے۔ اور عام انسانوں کا خیال یہ ہے کہ انہی میں

سے اکثر حیوان غیر ناطق کے درجہ پر ہیں۔ ان کی ذہنی سطح اتنی پست ہے کہ وہ مادیت اور جسمیت سے آگے کچھ سمجھ ہی نہیں سکتے۔ اگر ان کو پانی حقائق بتائے جاتے ہیں تو انتشار خیال اور گمراہی کا باعث ہوتے ہیں ان کی نگاہ دنیاوی عیش و آرام سے آگے نہیں جاتی۔ سعادت اخروی اور مشاہدہ حق کی ان کے دل میں کوئی ٹرپ نہیں۔ اگر ان سے ساری زندگی مشاہدہ حق کے لئے وقف کرنے کو کہا جاتا تو وہ مذہب سے بالکل ہی منہ موڑ لیتے اور اس کی کوئی بات نہ مانتے۔ اس لئے پیغمبروں نے ان کے لئے ضروریات کی ایک کم سے کم حد مقرر کر دی جو ان کے لئے قابل عمل ہے۔ اس پر عمل پیرا ہو کر وہ اس سعادت کا کچھ نہ کچھ حصہ حاصل کر سکتے ہیں۔ اسی میں ان کی نجات ہے اس لئے کہ اس سے زیادہ پر ان کی دسترس نہیں۔

غرض مذہب کے بارے میں انبیاء کا طرز عمل عین حکمت پر مبنی ہے اور عام انسانوں کی بہبود اسی راستہ پر چلنے میں ہے۔ لیکن اولوالعزم اور صاحب بصیرت اشخاص کے لئے اس پر اکتفا کرنا جائز نہیں۔ ان کا سطح نظر تو یہی ہونا چاہیے کہ ساری زندگی اور ساری کوششیں مشاہدہ حق کے لئے وقف ہوں۔ اور اس کے سوا کوئی مقصود و مطلوب نہ ہو۔

ابن طفیل اور زکریا بن رقیہ
ابن طفیل۔ زینقیات کے متعلق
کوئی تفصیلی نظریہ تو نہیں پیش کیا

لیکن حی ابن یقظان میں بہت سی ایسی معلومات اور تفصیلات ملتی ہیں جو نفسیاتی اعتبار سے بہت اہمیت رکھتی ہیں۔

اول تو حی ابن یقظان وہ پہلی کتاب ہے جس میں بچہ کی درجہ بدرجہ نشو و نما کا نفسیاتی مطالعہ ملتا ہے۔

کس عمر تک وہ دودھ پیتا رہتا ہے۔ کب اس کے دانت نکلنے میں۔ کب وہ پھل اور دوسری غذا کھانا شروع کرتا ہے۔ کب وہ چلنا سیکھتا ہے۔ کب اس میں بول چال کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ کب احساس شرم ابھرتا ہے۔ کس طرح قوت متخیلہ اور قوت ایجاب کا ظہور ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے جذبات، محبت، غم اور غصہ وغیرہ کو ظاہر کرتا ہے۔ کس طرح بخشش اسے بہت نئی دریافتوں پر مال کرتا ہے۔ یہ اور ایسی بہت سی باتیں نہایت تفصیل کے ساتھ ابن طفیل نے حی ابن یقظان میں بیان کی ہیں۔

نفسیات کے سلسلہ میں ابن طفیل کا حتمی مشاہدہ کا نظریہ بھی بہت اہم ہے جس کا تفصیلی ذکر نظریہ علم کے سلسلہ میں آچکا ہے۔

اسی طرح قوت متخیلہ، قوت ادراک اور خواہشات اور میلانات وغیرہ کا وہ بیان کرتا ہے۔ اس بیان کی اہمیت نفسیاتی اعتبار سے اس لئے اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ ایک بچہ کی نشو و نما کے سلسلہ میں یہ دکھایا گیا ہے کہ کس طرح یہ قوتیں اپنا عمل کرتی ہیں اور کس حالات میں ان کا ظہور ہوتا ہے۔ مثلاً قوت متخیلہ کے سلسلہ میں وہ بیان کرتا ہے۔

”جب اس کے (یعنی جی ابن یقظان کے) دل میں اشیاء کی صورت ان کے مشاہدے سے چھپ جانے کے بعد ٹیٹھ گئی تو اس کے اندران میں سے بعض کی طرف شوق پیدا ہوا اور بعض سے کراہیت پیدا ہوئی۔“

اس طرح وقتی میلانات کی بجائے دیرپا خواہشات کے پیدا ہونے کا حال اور قوت متجملہ سے اس کا تعلق بیان کیا گیا ہے جو بزرگ طفیل کی نفسیاتی بصیرت کی دلیل ہے۔

جی ابن یقظان کا جانوروں کی بولی سیکھنا اور ان کی آوازوں کے ذریعہ سے اپنے جذبات اور کیفیات کا اظہار کرنا پھر اس سال کا اس کو انسانی بولی سکھانا ان سب چیزوں کو ابن طفیل نے نہایت ہی نفسیاتی طریقہ سے پیش کیا ہے جس سے نفسیات زبان پر روشنی پڑتی ہے۔

تعلیمی نفسیات کے نقطہ نظر سے بھی کتاب بہت اہمیت کی مالک ہے شروع سے آخر تک اس میں تجربہ اور عقل کی مدد سے مختلف حقائق کے سیکھنے کی داستان ہے۔ کس طرح (Direct method of learning) براہ راست طریقہ سے تمام ضروری باتوں کا علم حاصل کیا جاسکتا ہے اس کا جی ابن یقظان سے زیادہ کامیاب اور شاندار مظاہرہ کیس نہ ملے گا۔ اس لئے کہ جی کی تربیت و تعلیم کسی معلم کی کوشش یا کسی انسانی نمونہ کی رہنمائی کی رہیں منت بھی نہیں۔

۱۰ جی ابن یقظان (اردو ترجمہ)

باب ہشتم ناقدانہ نظر

کتاب اس کے مصنف اور اس کے فلسفہ سے متعارف ہونے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جی این یقظان کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے اور اس کی بعض خصوصیات کا جائزہ لینے کی کوشش کی جائے۔ ابن طفیل کی یہ تصنیف بہت سے اعتبارات سے ایک غیر معمولی اہمیت کی مالک ہے۔ اگرچہ اس کا تعلق قرون وسطیٰ کے لٹریچر سے ہے لیکن اس کی اسپرٹ اور اس کی روح تمام تر جدید ہے۔ اگر ہم ابن طفیل کا مقابلہ دور جدید کے بعض مشہور ترین فلسفیوں سے کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ کس طرح وہ ان کے بہت سے اہم نظریوں کی پیشین بینی کرتا ہے۔

جدید فلسفہ کا بانی فرانس کے مشہور فلسفی ڈیکارٹ (۱۵۹۶-۱۶۵۰) ابن طفیل اور ڈیکارٹ کو قرار دیا جاتا ہے۔ ڈیکارٹ کی ساری عظمت اس وجہ سے ہے کہ وہ فلسفہ میں تقلید کے خلاف علم بغاوت بلند کرتا ہے۔ وہ علم کے تمام ذخیرے کو، تمام مذہبی عقائد کو، تمام فلسفیانہ نظریوں کو توڑ اپنے

جو اس کی شہادت اور اپنے وجود کو شک و شبہ کا ہدف بناتا ہے لیکن اس کا شک تخریبی نہیں تعمیری ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ شہادت کی تاریکی میں کوئی ایسی یقین کی چٹان ڈھونڈ نکالے جس پر علم و یقین کی بنیاد رکھی جاسکے۔ وہ اقلیدسی طرز استدلال کو مابعد الطبیعیاتی مسائل میں استعمال کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ ایک قابل اعتبار فلسفہ کی تعمیر کر سکے۔ غرض قابل اعتبار اور یقینی علم کی بے چین خواہش ہی میں ڈیکارٹ کی عظمت کا راز پوشیدہ ہے۔

اب ابن طفیل پر نظر ڈالئے ڈیکارٹ سے بہت پہلے بارہویں صدی عیسوی میں، ہمیں اس کی تصنیف میں ای جیستجو کے یقین اور تقلید سے بیزاری کا رفرما ملتی ہے۔ وہ ایک غیر آباد جزیرہ میں ایک نذرانہ بچہ کو، جو انسانی سوسائٹی کے اثرات سے دور، تعلیم و تربیت سے محروم اور زبان تک سے نا آشنا ہے، اپنے قصہ کا ہیرو کیوں بناتا ہے؟ اس لئے کہ اس کا ذہن تعصبات سے پاک ہو گا۔ اور وہ گذشتہ فلسفیوں کے افکار سے آزاد ہو گا۔ وہ کوئی توہمات، تعصبات یا مسلمات لیکر نہیں چلے گا۔ غرض جو کام ڈیکارٹ اپنے حربہ شک سے لیتا ہے یعنی ذہن کو تمام پہلے کے سوچے ہوئے خیالات اور اعتبارات کی زنجیروں سے آزاد کرنا وہی ابن طفیل حی بن یقطان کو اپنی فلسفیانہ رومان کا ہیرو بنا کر انجام دیتا ہے۔ ڈیکارٹ کی کمزوری یہ تھی کہ وہ اس تمام شک کے بعد پھر عقلیت کے پھندے میں گرفتار ہو جاتا ہے

اور خالص عقلیت پر اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھتا ہے۔ ابن طفیل کا دامن اس کمزوری سے پاک ہے وہ عقلی استدلال اور تجربہ دونوں کو اپنے فلسفہ کی تعمیر میں استعمال کرتا ہے اور دونوں سے حسب ضرورت کام لیتا ہے۔

(۱۵۶۱-۱۶۲۴) یورپین مورخین عام طور سے انتقادی طرز ابن طفیل اور بیکن (Inductive Method) کی ایجاد

کا سراہیکن کے سر رکھتے ہیں اور چونکہ اس راستہ پر چل کر مختلف سائنسوں کا ظہور اور نشو و نما ہوا اس لئے بیکن کو جدید سائنٹفک عہد کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اگر تعصب سے دور ہو کر دیکھا جائے تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ بیکن سے تقریباً چار سو سال قبل ابن طفیل انتقادی طرز کی بنیاد ڈال چکا تھا۔

ڈیکارٹ کی طرح بیکن کا کارنامہ بھی یہی ہے کہ اس نے علم کو تقلیدی زنجیروں سے آزاد اور غیر یقینی بنیادوں سے پاک کرنے کی کوشش کی۔ بیکن صحیح علم حاصل کرنے کی شرط اول یہ قرار دیتا ہے کہ ذہن کو توہمات اور تعصبات سے پاک کیا جائے۔ ان توہمات اور تعصبات کو وہ اصنام کے نام سے موسوم کرتا ہے اور ان کا ٹوڑنا بارگاہ علم تک پہنچنے کے لئے ضروری سمجھتا ہے۔ ان کی تفصیل

۱۔ *Idols of the Tribe* یعنی وہ اصنام یا غلط خیالات جو نسل انسانی میں عام ہیں۔

۲۔ *Idols of the Den* یعنی فرد کے مخصوص تعصبات۔

۳۔ *Idols of the Market* یعنی انسانوں کے میل جول یا زبان کے نامناسب استعمال سے پیدا ہونے والی غلطیاں۔

۴۔ *Idols of the Theatre* فلسفیوں کے مفروضات اور غلط نظریات۔

ابن طفیل اس مقصد کی یوں تکمیل کرتا ہے کہ اس کا ہیر فلسفی ایک صفحہ سادہ سے اپنی زندگی کا آغاز کرتا ہے اور اپنی علمی اور فلسفیانہ نشوونما کے دوران میں کسی کتاب، کسی استاد، کسی انسانی ہستی کے زیر اثر نہیں آتا وہ زبان اور الفاظ کے استعمال سے بھی واقف نہیں۔ تعصبات داخل ہونے کی ساری راہیں بند ہیں۔ غرض بیکن نے صحیح علم حاصل کرنے کی جو شرط رکھی تھی اس پر جی ابن یقظان پورا اترتا ہے بلکہ تنہا وہی پورا اترتا ہے۔

علم کے واقعی حصول کے لئے بیکن استقرائی طرز کا قائل ہے۔ مثلاً کسی نتیجہ کا سبب معلوم کرنے کے لئے ہم اس کے وقوع کی متعدد مثالیں لیں اور غیر اہم اجزاء کو خارج کر کے جو مشترک عنصر ملے اسے سبب قرار دے لیں۔

بیکن اس کو اپنی اچھوتی دریافت سمجھتا ہے اور اس کا عقیدہ ہے

کہ اگر اس طریقہ پر فلسفہ کی بنیاد رکھی جائے تو وہ ہمیں یقینی علم دی سکے گا۔
 لیکن بیکن کی کمزوری یہ ہے کہ وہ اپنے دعوے کو عملی جامہ نہ پہنا
 سکا استقرائی طرز پر اس نے کوئی فلسفہ پیش نہ کیا جس سے اس کے
 طرز کی قدر و قیمت معلوم ہوتی۔ اس کے خاص سبب دو ہیں۔
 اول تو بیکن کا استقرائی استدلال کا تصور بہت سطحی اور ناقص ہے۔
 دوسرے وہ استخراجی استدلال اور سائنٹفک مفروضات
 (Hypotheses) سے سخت تعصب رکھتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے بلند آہنگ دعووں کے باوجود کوئی
 فلسفہ اپنی استقرائی منطق کی بنیاد پر تعمیر نہ کر سکا۔
 اس کے برخلاف ابن طفیل استقرائی طرز سے محض واقف ہی نہیں
 بلکہ اس کو اپنے فلسفہ کی تشکیل میں ایک اہم آلے کے طور پر استعمال
 کرتا ہے۔ حی ابن یقظان کی تحصیل علم کا ایک بڑا حصہ اسی استقرائی
 استدلال پر مبنی ہے۔ حی پہلے سے کوئی کمالات یا معلومات تو رکھتا
 نہیں۔ اسے جو کچھ سیکھنا ہے تجربہ اور عقل ہی کی مدد سے سیکھنا ہے۔
 اس لئے ظاہر ہے کہ استقرائی استدلال سے کام لینا اس کے لئے
 ناگزیر ہے۔ لیکن تعجب یہ ہے کہ ابن طفیل کے یہاں استقرائی طرز اپنی
 ابتدائی اور ناقص شکل میں نظر نہیں آتا جیسا کہ بیکن کے یہاں ہے۔ بلکہ
 ابن طفیل اس سے ایک ماہر سائنس دان کی طرح کام لیتا ہے۔ اور
 اس کی تمام جزئیات پر مکمل گرفت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر روح حیوانی

کی دریافت، آگ کی خصوصیات کا معلوم کرنا اور اسی قسم کے بے شمار تجربے جی ابن یقطان میں دکھائے گئے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ابن طفیل استقرائی طرز کا مکمل علم ہی نہیں رکھتا تھا بلکہ اس کا عملی تجربہ بھی رکھتا تھا۔ یہ غالباً اس کی مشق طبابت کا فیض تھا جس سے لیکن محروم تھا۔

اس کے علاوہ ابن طفیل جگہ جگہ استخراجی استدلال اور مفروضات سے بھی کام لیتا ہے۔ وہ استخراجی استدلال کو استقرائی نتائج کی تصدیق کے لئے استعمال کرتا ہے۔ غرض اس کا طریقہ حصول علم لیکن سے زیادہ مکمل اور کہیں زیادہ نتیجہ خیز ہے۔

ابن طفیل اور کانڈیلاک | دور جدید کے پیشرووں میں فرانسینی
فلسفی کانڈیلاک (۱۷۱۵-۱۷۸۰)

کانام بھی قابل ذکر ہے جو حسی تاثرات (Sensations) پر تمام علم کی بنیاد رکھتا ہے۔ اپنے نظریہ کو ثابت کرنے کے لئے وہ ایک دلچسپ اور انوکھا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ وہ ایک مجسمہ فرض کرتا ہے جو انسان کی طرح تمام حواس رکھتا ہے لیکن ان پر رنگ و مرم کا غلاف پڑھا ہوا ہے۔ اب ایک ایک کر کے مرماتہ سے یہ پردہ اٹھتا ہے۔ پہلے مشائہ کھلتا ہے اور وہ مجسمہ بوسے تاثرات متخل

۱۵ حوالہ کے لئے دیکھئے - History of Philosophy by Weber

کرتا شروع کرتا ہے۔ پھر باصرہ کھلتا ہے۔ اس کے بعد دیکھ اس کے بعد کانڈیلاک اس طرح یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ محض حسی تاثرات سے تبدیلیج کس طرح علم حاصل ہوتا ہے اور کس طرح علم کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جاتا ہے۔ کانڈیلاک اس سے بھی ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جب تک کوئی خاص حاستہ مثلاً باصرہ برہمنے کا نہیں آتا اس کا حجم مکان وغیرہ کے تصورات سے محروم رہتا ہے۔

یہ انوکھا طریقہ جس نے کانڈیلاک کے فلسفہ کو ایک ڈرامائی انداز دیدیا ہے مگر ابن طفیل کا طرز بھی کچھ کم انوکھا اور ڈرامائی نہیں۔ ابن طفیل کا جی ابن یقظان کا کانڈیلاک کے مہر میں حجم سے بڑی مماثلت رکھتا ہے جس طرح مہر میں حجم کے حواس سے یکے بعد دیگرے پردے اٹکتے ہیں اسی طرح جی ابن یقظان کے مختلف حواس اور قوی رفتہ رفتہ ماحول کے اثرات سے برہمنے کا راتے ہیں جس طرح کانڈیلاک نے مہر میں حجم کو اس لئے فرض کیا ہے کہ تمام دوسرے اثرات سے قطع نظر کے ایک حاستہ کی نشوونما دکھائی جائے اسی طرح ابن طفیل نے جی ابن یقظان کو ایک غیر آباد جزیرہ میں سوسائٹی سے دور اس لئے پیش کیا ہے کہ تعلیم و تربیت، ان کی صحبت اور دوسرے اثرات سے الگ ہو کر دیکھا جائے کہ کس کس وقت میں اس کی مختلف ذہنی قوتیں ابھرتی ہیں اور اس کی معلومات میں کیا کیا اضافہ کرتی ہیں۔

کانڈیلاک کا حجم پھر بھی ایک بت سنگ ہی رہتا ہے اور اس کے حواس کے انکشاف میں کچھ تصنع اور غیر حقیقت کا شاہہ باقی رہتا ہے۔

لیکن ابن طفیل کا ہیرو ایک گوشت پوست کا حقیقی انسانی بچہ ہے جس کی نشوونما کا حال انتہائی فطری اور نفسیاتی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

ابن طفیل اور ہیوم | اسکا ٹلینڈ کا متشکک طفی ڈیوڈ ہیوم۔ (۱۷۱۱-۱۷۷۶) جدید فلسفہ میں غیر معمولی

اہمیت رکھتا ہے۔ ہیوم کا نظریہ علت و معلول اس کا سب سے بڑا انقلابی کارنامہ سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ علت اور معلول کے درمیان کوئی لازمی رشتہ ثابت نہیں ہوتا علت میں ہمیں کوئی ایسی قوت نظر نہیں آتی جو معلول کو پیدا کرنے کی ذمہ دار ہو۔ کسی علت کو دیکھ کر ہماری عقل بغیر تجربہ کے اس کے افعال یا اس کے معلول کو نہیں معلوم کر سکتی۔ اگر ماضی کا تجربہ نہ ہو تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ آگ جلانیگی یا ٹھنڈا کرے گی۔

ابن طفیل صورت کی بحث میں اس نظریہ کے بہت قریب آجاتا ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ کسی جسم کی صورت کا ہمارے پاس براہ راست کوئی علم نہیں۔ کچھ خاص اعمال کی استعداد ہے جو ہم کسی جسم میں پاتے ہیں اور اسی کو اس کی صورت قرار دیتے ہیں۔ ان اعمال کا کوئی لازمی رشتہ اس جسم سے نظر نہیں آتا۔ حیوان کے اعمال اگر نباتات سے صادر ہوتے ہوئے نظر آتے تو ہم نباتات میں حیوان کی صورت کو فرض کر لیتے۔ یہاں نامناسب نہ ہوگا اگر ابن طفیل کا ایک اقتباس پیش کر دیا جائے:

”پھر اس نے صورت والی چیزوں کی طرف دیکھا تو اس نے نہیں

۱۷ حوالہ کے لئے دیکھئے۔ Hume's Treatise on Human nature (Part III; Sec. II)

پایا کہ وہ جسم کی استعداد سے زیادہ کوئی چیز ہے۔ استعداد اس بات کی کہ اس سے وہ فعل صادر ہو مثلاً پانی کہ جب اس کو زیادہ گرمی پہنچائی جاتی ہے تو اس میں اوپر کی طرف حرکت کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس کے قابل ہو جاتا ہے پس یہی استعداد اس کی صورت ہے کیونکہ یہاں کوئی شے نہیں ہے سوائے جسم کے اور کچھ چیزوں کے جو اس سے صادر ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں اور جو اس میں پہلے نہیں تھیں۔“ لے

ایک دوسرے موقع پر جسم کی بحث میں ہمیں یہ عبارت ملتی ہے :
 ”تو وہ دیکھتا کہ وہ ایک جسم ہے ان ہی اجسام کی طرح اس میں طول عرض اور گہرائی ہے۔ اور وہ یا تو گرم ہے یا ٹھنڈا ہے ان ہی اجسام کی طرح جو نہ رکھے ہیں نہ غذا حاصل کرتے ہیں اور وہ ان چیزوں سے اپنے ان افعال ہی کے سبب مختلف ہے جو کہ اس سے حیوانی اور نباتاتی آلات کے ذریعہ سے ظاہر ہوتے ہیں اس کے علاوہ کوئی اور اختلاف نہیں ہے۔ اور شاید کہ یہ افعال افعال ذاتی نہیں ہیں بلکہ وہ اس میں کسی دوسری چیز کے سبب سرایت کر جاتے ہیں۔ اور اگر ان دوسرے اجسام میں یہ افعال سرایت کر جائیں تو وہ ان کی مشمل ہو جائیں گے۔“ لے

ابن طفیل اور کانٹ | دور جدید کا شاید سب سے بڑا فلسفی ابنیوئل
کانٹ (۱۷۲۴-۱۸۰۴ء) ہے۔ اس نے

ہجوم کے تشکک کا چیلنج قبول کیا، انسانی عقل کی حدود متعین کیں اور
علم کو قابل اعتبار بنیادوں پر قائم کیا۔ کانٹ کی عظمت کا راز یہ ہے کہ
اس نے عقلیت اور تجربیت کی انتہا پسندی سے اپنے دامن کو بچایا اور
علم کی تشکیل میں عقل اور تجربہ کی کارروائی کو تسلیم کیا۔

ابن طفیل کے نظریہ علم میں ہمیں کانٹ کے نقطہ نظر کا اعتدال نظر آتا
ہے۔ وہ کانٹ کی طرح تجربہ اور عقل دونوں کی اہمیت کو مانتا ہے اور اپنے
فلسفہ کی تشکیل میں دونوں سے کام لیتا ہے۔ لیکن کانٹ سے آگے وہ وجدان
و نظر اور مکاشفہ اور مشاہدہ کا بھی قائل ہے۔ اس لحاظ سے وہ اقبال اور
برگساں کا ہمدرخش نظر آتا ہے۔ غرض اس کے نظریہ میں جو وسعت اور
ہمہ گیری ہے وہ کسی دوسرے فلسفی کے یہاں مشکل ہی سے نظر آسکی۔

کانٹ کا ایک زبردست کارنامہ یہ ہے کہ اس نے انسانی عقل کی حدود متعین
کیں۔ اس نے بتایا کہ کچھ چیزیں عقل کی رسائی سے دور ہیں۔ اگر عقل ان میں برکتی
داخل دینے کی کوشش کرتی ہے تو متضاد دلائل (Antinomies)
میں پھنس جاتی ہے۔ کانٹ کا یہ فلسفہ بڑا احسان تھا کہ اس نے عقل انسانی
کو بے مصرف بجھوں اور موشگافیوں سے بچا لیا۔ نیز اس سے اس کے فلسفہ کے
تنقیدی رجحان کا پتہ چلتا ہے۔

ابن طفیل کے فلسفہ میں، یہ تنقیدی رجحان بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ عالم

Critique of pure Reason - Kant page 396

کے قدیم یا حادث ہونے کی بحث میں وہ دونوں طرف کے دلائل کو متوازن
پاکر کسی ایک طرف فیصلہ صادر کرنے سے گریز کرتا ہے۔
واحد اور کثیر کی بحث میں بھی وہ اسی احتیاط اور اعتدال کا ثبوت دیتا ہے
زبان کی حدود اور نارسائی کے بیان میں وہ کانٹ کے ناقضانہ فلسفہ
کی بلندیوں کو چھوٹا نظر آتا ہے۔

آج کانٹ کے نتائج فکر سے واقفیت کے بعد اور جدید فلسفہ کی روشنی
میں ابن طفیل کی راؤں میں کوئی نیا پن نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن کانٹ سے
تقریباً چھ سو برس قبل جب یورپ کے سارے فلسفی اندھی تقلید یا عقلیت کے
فریب میں گرفتار تھے ابن طفیل کا جادہ اعتدال پر گامزن ہونا ایک ایسا انقلابی
کارنامہ تھا جو اس کے فلسفہ کی جدید اسپرٹ اور تنقیدی رجحان کا ناقابل
انکار ثبوت ہے۔

ابن طفیل کے جدید مذاق اور اس کے فلسفہ
ابن طفیل کا اعتدال | کی جدید اسپرٹ کا سب سے بین ثبوت ہیں
اس کے معتدل نقطہ نظر میں ملتا ہے۔ اس اعتدال کے متعلق کچھ اشارات
اوپر گزر چکے۔ یہاں اس کے چند اور شواہد پیش کر دینا نامناسب نہ ہوگا۔
اگرچہ ابن طفیل کا شمار اشرافی فلسفیوں میں کیا جاتا ہے اور افلاطون
کے فلسفہ اور نوافلاطونیت پر اس کی بنیاد بھی جاتی ہے مگر ابن طفیل کسی
فلسفہ کا اندھا مقلد نہیں۔ وہ اپنے مذاق اور اپنے تنقیدی رجحان کے
مطابق ان کے خیالات میں ترمیم و تنسیج بھی کر لیتا ہے۔ اگرچہ اس کے
فلسفہ کا مقصد اشرافی اور نوافلاطونی ہے لیکن اس تک وہ ارسطوی

راہ سے پہنچتا ہے۔ اس طرح اس کے فلسفہ میں افلاطون اور ارسطو کا ایک امتزاج ملتا ہے۔ افلاطون اور ارسطو میں تطبیق کی کوشش مسلم فلسفیوں کا محبوب شغل رہی ہے۔ لیکن کوئی کوشش ابن طفیل کی کوشش سے زیادہ کامیاب اور شاندار نظر نہیں آتی۔ ابن طفیل نے دونوں کے اہم اجزاء کو اس طرح اپنے فلسفہ میں سمو دیا ہے کہ پڑھنے والے کو کوئی رکاوٹ یا عدم ہم آہنگی نظر نہیں آتی۔ غور کرنے کے بعد یہ نتیجہ چلتا ہے کہ کہاں افلاطون کی پہنچائی ہے اور کہاں ارسطو کی ترجمانی۔

ابن طفیل میں دو متضاد اور مختلف نظریوں کو ہم آہنگ کرنے کی غیر معمولی صلاحیت نظر آتی ہے۔ ایک زمانہ میں اسلام میں فلاسفہ دارالہدین کے درمیان مادہ کی قدامت کی بحث بڑی طوالت اختیار کر چکی ہے۔ عالم کے حادث ہونے کا عقیدہ فلاسفہ کے نزدیک قابل فہم نہ تھا اور مادہ کا قدیم ہونا دوسرے گروہ کے نزدیک ناقابل قبول۔ ابن طفیل بڑی ہمتی سے اس پیچیدگی سے اپنے آپ کو نکال لے جاتا ہے۔ اول تو وہ مادہ اور صورت کی ایسی توجیہ کرتا ہے کہ مادہ کافی نفسہ وجود ختم ہو جاتا ہے۔ پھر صورت اور مادہ کا ہستی واجب الوجود سے صدور دکھا کر عالم کے قدیم ماننے میں جو اشکال تھا اسے ختم کر دیتا ہے۔ اس کے باوجود وہ دونوں راویں میں سے کسی ایک کی ترجیح کا اپنے آپ کو پابند نہیں بنانا بلکہ دونوں سے اپنی موافقت میں نتائج اخذ کر لیتا ہے۔

اسی طرح وحدت اور کثرت کے معاملہ میں وہ ایک فلسفیانہ تذبذب سے کام لیتا ہے۔ یہ تذبذب ہی اس کی ناقدانہ صلاحیتوں کی سب سے

بڑی دلیل ہے۔

حی ابن لیفان کے فلسفہ کی مجموعی قدر و قیمت

یہ صحیح ہے کہ ابن طفیل کا فلسفہ
مجموعی طور پر کوئی ایسا نظریہ پیش
نہیں کرتا جو بالکل نیا اور اچھوتا ہو۔

نیز اس کے فلسفہ کے بعض اجزاء آج بیسویں صدی میں ابھی کسی قدر
فرسودہ اور مضحک معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً چار عناصر کا عقیدہ، روح حیوانی
کی تفصیلات، نقل اور حرکت کا بیان، اجسام سماوی کی خصوصیات
اور ان کے ساتھ تشبہ کا یہ دگرام وغیرہ واجب الوجود کی ہستی کے دلائل
بھی جدید فلسفیانہ تحقیقات کی روشنی میں قطعی نہیں کہے جاسکتے مثلاً کانٹ
اور ہیوم کی تنقید کے سامنے یہ دلائل نہیں ٹھہر سکتے۔

بہت سے لوگ ہستی واجب الوجود کے علم کے لئے مکاشفہ اور مجاہدہ
کے طرز کو اوج اعتبار نہ دیں گے اور ابن طفیل کے صوفیانہ تجربات کو تشبہ
کی نظر سے دیکھیں گے۔

انسانی زندگی کی سب سے بڑی سعادت کے نصیب العین میں بہانہ
کا عنصر بھی جدید مذاق کو اپیل نہیں کر سکتا۔

لیکن ان کمزوریوں کے باوجود ابن طفیل کی عظمت اور اس کے فلسفہ
کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ ان میں سے اکثر کمزوریاں تو ایسی ہیں
کہ ان سے اس زمانہ کا کوئی فلسفی ایسا دامن نہیں بچا سکتا تھا۔ اس زمانہ

ان تفصیلات کے لئے کانٹ کی تصنیف Critique of pure Reason

اور ہیوم کی Dialogues Concerning Natural Religion دیکھئے

کی سائنسٹک تحقیقات اور علمی رسائی کی حد ہی اس سے آگے نہ تھی کسی فلسفی کی قدر و قیمت کے جانچنے میں ہمیں اس کے زمانہ کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس زمانہ کے کچھ عالمگیر نقصابات اور ناگزیر مغلط تو اس کے یہاں ہونا لازمی ہی ہیں۔ لیکن ان کے باوجود وہ کہاں تک اپنے زمانہ سے آگے دیکھ سکا ہے۔ کہاں تک اس نے آنے والے زمانہ کی ترجمانی کی ہے۔ کہاں تک اس کے یہاں نئے خیالات اور نئے نظریات کی پیش بینی ملتی ہے۔ ان چیزوں پر اس کی عظمت کا اصل انحصار ہوتا ہے۔ اس نظر سے اگر ابن طفیل کا مطالعہ کیا جائے تو یقیناً ہمیں یوں ہونا نہ پڑے گا۔ جیسا پہلے بیان کیا جا چکا ہے ابن طفیل کے یہاں بہت سی چیزیں جدید مذاق کی ملتی ہیں۔

اس کا نظریہ علم، اس کا زبان کا فلسفہ، اس کا استقرائی طرز استدلال اس کی ناقدانہ احتیاط اور اعتدال، اس کا فلسفیانہ تذبذب، بہت سے معاملات میں ڈیکارٹ، بیکن ہیوم اور کانت جیسے عظیم القدر فلسفیوں کے نتائج فکر کی پیش بینی یہ ایسی چیزیں ہیں جو اس کی عظمت پر ہمیں یگان لانے پر مجبور کرتی ہیں۔

اکثر جگہ اس کے استدلال میں ایسی باریکیاں اور ایسا اچھوتا پن ملتا ہے کہ اس کی غیر معمولی ذہانت اور پرواز فکر کا معترف ہونا پڑتا ہے۔ ہم اس کے نقطہ نظر سے کتنا ہی اختلاف کیوں نہ رکھتے ہوں لیکن وہ اپنے پروردگار اور نیکوچل انداز بیان میں ہمیں اپنی جگہ سے ہمالے جاتا ہے اور ہم جی ابن یقظان کے ساتھ اس کی دریافت اور تحقیقات میں اپنے

آپ کو شریک محسوس کرنے لگتے ہیں۔
غرض ان حقائق کی بنا پر اگر ابن طفیل کو جدید فلسفہ کا بانی یا حقیقی
پیشرو کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

حی ابن یقظان کے ادبی محاسن | کسی فلسفیانہ تصنیف کے ادبی
محاسن گنا تا چنداں ضروری نہیں
ہوا کرتا۔ لیکن حی ابن یقظان کا ادبی پہلو بھی اتنا اہم ہے کہ اس کو نظر انداز
نہیں کیا جاسکتا۔

”حی ابن یقظان“ کی زبان سادہ، مؤثر، واضح اور پر زور ہے۔ اظہار
مطلب پر ابن طفیل کو غیر معمولی قدرت حاصل ہے پیچیدہ سے پیچیدہ مفہوم
اور باریک سے باریک استدلال کو وہ اس طرح براہ راست بیان کر دیتا
ہے جیسے ایک سچے ہوئے ذہن میں خیالات آتے ہیں۔ کہیں کو شش
اور آدرو کا خفیف سا شبائیمہ بھی نہیں ہوتا۔

حی ابن یقظان میں ایک افسانوی انداز میں ابن طفیل نے اپنے
فلسفہ کو پیش کیا ہے۔ اس لئے اس کے ادبی محاسن کا اندازہ کرنے کے
لئے اس کی افسانوی حیثیت کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔

ایک افسانہ میں چند امور کا لحاظ رکھنا خاص طور سے ضروری ہوتا ہے۔
مثلاً پلاٹ کے اجزاء کا باہمی ربط، واقعات کا ماگریر تسلسل، کرداروں کا
نفیاتی مطالعہ، جزئیات کا مشاہدہ اور ان تمام عناصر کی مدد سے افسانہ
کے مقصد کی (اگر اس میں کوئی مقصد ہے) تدریج تکمیل۔ حی ابن یقظان
میں ان تمام پہلوؤں کی پوری پوری رعایت کی گئی ہے۔ اس کی سب

سے نمایاں خصوصیت اس کا نچرل اور نفسیاتی انداز بیان ہے۔ اکثر واقعات کے بیان میں ابن طفیل اس قدر جزئیات نگاری سے کام لیتا ہے کہ واقعہ کی تصویر نگاہوں میں پھر جاتی ہے۔ فلسفیانہ اعتبار سے ان جزئیات کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی لیکن افسانہ کو حقیقت کا رنگ دینے میں ان سے زیادہ مؤثر کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی۔ ابن طفیل اس حقیقت سے واقف ہے اور اس سے پورا پورا کام لیتا ہے۔ ابن طفیل کے افسانوی آرٹ کا فلسفیانہ لٹریچر میں اگر کوئی جواب ملتا ہے تو صرف ردی کی حکایات ہیں۔

ابن طفیل کی اس فلسفیانہ روان کا مفتابہ ڈی۔ فو کی تصنیف "راہن سن کر دسو" سے کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ ڈی۔ فو کی اس تصنیف کو انگریزی ادب میں غیر معمولی شہرت اور بہر و لغزیری حاصل رہی ہے۔ ابن سن کر دسو ایک شکستہ شئی ملاح ہے جو ایک غیر آباد جزیرہ کے ساحل پہنچ جاتا ہے۔ وہ اپنی ذہانت اور قوت ایجاد و تعمیر سے اس جزیرہ میں اپنی مختلف ضروریات فراہم کرتا ہے اور ایک عرصہ تک وہاں زندگی بسر کرتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ڈی۔ فو نے بڑی چابکدستی سے راہن سن کر دسو کے ایجاد و تعمیر کے کارناموں کو پیش کیا ہے لیکن ابن طفیل کے کارنامے سے اس کو کوئی نسبت نہیں۔

ابن طفیل کا کام ڈی۔ فو سے کئی گنا زیادہ دشوار تھا۔ ڈی۔ فو نے ایک پختہ غمخیز کے حالات بیان کئے ہیں جو تعلیم و تربیت، تجربہ اور سرمائے کے فوائد سے پوری طرح آراستہ تھا۔ اس کی تعریف صرف یہ ہے کہ وہ اپنے علم و تجربہ اور ذہانت کو استعمال کر کے اپنے محدود ذرائع کی مدد سے مشکلات

میں اپنے لئے راہ نکال لیتا ہے۔ اور اپنی قوت ایجاد و تدبیر اپنے لئے ضرورت کی چھوٹی موٹی چیزیں بنانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ لیکن ابن طفیل کا ہر دایک فزائیدہ بچہ ہے جو سوسائٹی کے اثرات تعلیم و تربیت کے فوائد سب سے محروم ہے۔ وہ محض اپنی فطری صلاحیت کی مدد سے اور محض اپنی ذاتی کوشش سے ہر بات سیکھتا ہے، اپنی ضروریات کو تسکین دیتا ہے، مختلف ایجادات اور اختراعات کرتا ہے، نیچر کا علم حاصل کرتا ہے، فلسفہ اور مذہب کے حقائق تک پہنچتا ہے۔ ان سب چیزوں کو ابن طفیل نے ایسے نفسیاتی اور نچرل انداز میں بیان کیا ہے کہ افسانوی اعتبار سے کہیں اس میں جھول یا بے ربطی کا شائبہ بھی نظر نہیں آتا۔

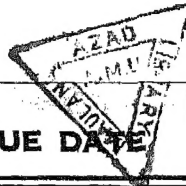
ابن طفیل کی تصنیف کا زمانہ تقریباً بارہویں صدی عیسوی کے نصف ثانی کا زمانہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں ڈی۔ فو کی تصنیف راہنہ گرد و تقریباً ۱۷۱۹ء میں لکھی گئی تھی۔ اس لحاظ سے تقدیم کا سہرا ابن طفیل ہی کے سر پہتا ہے۔

اس کے علاوہ ۱۷۱۹ء کے قریب ہی ابن یقظان کے ترجمے یورپ کی مختلف زبانوں میں ہونا شروع ہو گئے تھے ۱۷۹۱ء میں انگریزی میں ایک افسانہ ”ڈان ایٹوئیو کے حیرت انگیز کارنامے“ کے نام سے چھپا تھا جو حرف بہ حرف ”حی ابن یقظان“ سے ماخوذ تھا۔ ان شواہد کی موجودگی میں یہ قیاس حقیقت سے بہت زیادہ دور معلوم نہیں ہوتا کہ ڈی۔ فو نے ”حی ابن یقظان“ کے افسانہ کی خوشہ چینی کی ہے اور اس کا ایک

ادھورا اور ناتمام عکس رہا بنس کر سوکے کارناموں میں پیش کیا ہے۔
 "حی ابن یقظان" کی ایک عجیب و غریب خصوصیت اس کی بلاغت
 ہے۔ اس حقیقت کی طرف خود ابن طفیل نے ان الفاظ میں اشارہ کیا
 ہے:

"ان چند اوراق میں ہم نے جن اسرار کو بیان کیا ہے انہیں
 لطیف پردہ سے خالی نہیں چھوڑا ہے جو کہ جلد ہی پاک ہو جائیگا
 اس شخص کے لئے جو اس کا اہل ہوگا اور وہ مورتا ہو جائے گا
 اس شخص کے لئے جو اس سے آگے بڑھنے کا مستحق ہیں۔" لہ
 یہ واقعہ ہے کہ حی ابن یقظان میں کچھ ایسی بلاغت سے کام لیا گیا ہو
 کہ ہر شخص یہ قدر ظرف و استعداد اس کے معانی و مطالب سے بہرہ مند نہ
 ہوتا ہے۔ اگرچہ ایک عامی بھٹی بھٹی نظر میں کچھ نہ کچھ اس کے مطالب کو سمجھ لیتا
 ہے لیکن جتنی اس پر گہری نظر ڈالے اتنی ہی باریکیاں اور نیراکتیں
 سامنے آئیں گی جنہی بار اس کو پڑھے اسنے ہی نئے پہلو اور نئے گوشے
 نمایاں ہونگے





5/10

DUE DATE

1815926

8 MAY 33



24710

URDU STACKS

۱۸۱/۹۲۷ ص ۲۱۵

۲۶۸۱۵

صندوق، ظفر احمد - نظم محمد بن یحییٰ

DATE	NO.	DATE	NO.
	۸۶		